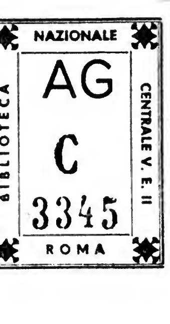



NAZIONALE
BIBLIOTECA
CENTRALE V. E. II
AG
C
3345
ROMA





ŒUVRES

DE PLATON.

TOME SIXIÈME.

PARIS.
IMPRIMERIE DE W. REMQUET & Cie,
Rue Garancière, 5, derrière Saint-Sulpice.

ŒUVRES
DE PLATON,

TRADUITES

PAR VICTOR COUSIN.

TOME SIXIÈME.

PARIS.
P.-J. REY, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
QUAI DES AUGUSTINS, N° 45.

1849.


BIBLIOTECA NAZ.
ROMA
VITTORIO EMANUELE

PHÈDRE,

OU

DE LA BEAUTÉ.

SOCRATE, PHÈDRE.

SOCRATE.

Ou vas-tu donc, mon cher Phèdre, et d'où viens-tu ?

PHÈDRE.

Socrate, je quitte en ce moment Lysias, fils de Céphale, et vais me promener hors des murs, car j'ai passé chez lui la matinée entière, toujours assis ; et, pour obéir à notre ami commun Acuménos *, je me promène de préférence sur

* Cet Acuménos, et Hérodicos, dont on parlera un peu plus bas, étaient deux médecins, grands partisans de la gymnastique.

les chemins : cela délasse mieux, dit-il, que de faire le tour d'un drôme *.

SOCRATE.

Et il a raison. Mais, à ce que je vois, Lysias** était en ville?

PHÈDRE.

Oui, chez Épicrate, là-bas, dans la Morychia***, près du temple de Jupiter Olympien.

SOCRATE.

A quoi donc le temps s'y est-il passé? Je parie que Lysias vous a régalés de discours?

PHÈDRE.

Je te dirai cela, si tu as le loisir de m'accompa ner.

SOCRATE.

Comment! crois-tu, pour parler avec Pindare****, que je ne mets pas au-dessus de toute affaire le plaisir d'entendre ce qui s'est passé entre toi et Lysias?

* Partie du gymnase où se faisaient les courses, et où on pouvait aussi se promener. Ruhnken., *Lex. Tim.* 89.

** Lysias demeurait au Pirée, ou du moins son père Céphale. *Républ.*, I, 2.

*** Maison ainsi appelée d'un nommé Morychos, que l'ancienne comédie nous représente comme un homme dissolu.

**** Pindar. *Isthm.* I.

PHÈDRE.

Avance donc.

SOCRATE.

Et toi, parle; j'écoute.

PHÈDRE.

Vraiment, Socrate, la chose est intéressante pour toi; car il a été fort question d'amour. Lysias suppose un beau jeune homme vivement sollicité, non par un amant, mais, ce qui est bien plus piquant, par un homme sans amour, qui veut démontrer qu'à ce titre même on doit avoir pour lui plus de complaisance que pour un amant.

SOCRATE.

Oh l'excellent homme! il devrait bien démontrer aussi qu'en amour un pauvre a plus de droits qu'un riche, et un vieillard plus qu'un jeune homme : j'y gagnerais ainsi que beaucoup d'autres. L'idée serait galante, et ce serait un service à rendre au public. D'après ce que tu me dis, je me sens une si grande envie de t'entendre, que dusses-tu même prolonger ta promenade jusqu'à Mégare, pour revenir aussitôt sur tes pas après être arrivé aux pieds des murs, d'après la méthode d'Hérodicos, non, je ne te quitterais point.

PHÈDRE.

Que dis-tu, cher Socrate? Un discours travaillé long-temps et à loisir par Lysias, le plus habile de nos écrivains, est-ce moi le moins éloquent des hommes, qui pourrais te le reproduire tout entier d'une manière digne de ce grand maître? Certes, j'en suis bien loin et préférerais ce talent aux plus grandes richesses.

SOCRATE.

Phèdre, ou je connais parfaitement Phèdre, ou je ne me connais plus moi-même. Je le connais; et je suis sûr qu'assistant à une lecture de Lysias, il ne s'est pas contenté de l'entendre une seule fois; il a souvent prié le lecteur de recommencer, et celui-ci s'est empressé de le satisfaire. Cela même n'a pas été assez pour lui; il a fini par s'emparer du cahier, pour relire ce qui l'avait le plus intéressé; et, n'ayant fait autre chose toute la matinée, il est enfin sorti pour prendre l'air; mais déjà, ou je me trompe fort, il savait par cœur l'ouvrage entier, à moins qu'il ne fût d'une longueur démesurée, et il ne sortait de la ville que pour y rêver tout à son aise. Il rencontre un malheureux tourmenté de la passion des beaux discours, et d'abord il s'applaudit d'avoir à qui faire partager son enthousiasme; il l'entraîne avec lui; cependant, quand on le

presse de commencer, il se donne les airs de faire le difficile; si on ne l'en priait pas, il parlerait, il voudrait se faire écouter de force. Mais conjure-le, mon cher Phèdre, de faire à présent de bonne grâce ce qu'il faudra qu'il fasse tout à l'heure de manière ou d'autre.

PHÈDRE.

Je vois bien que le meilleur parti à prendre est de m'en acquitter comme je pourrai; car tu ne parais pas disposé à me laisser aller que je ne t'aie satisfait, n'importe comment.

SOCRATE.

Tu as parfaitement raison.

PHÈDRE.

Eh bien, c'est aussi ce que je vais faire. A la vérité, je n'ai pas appris par cœur les propres paroles de Lysias; mais je puis t'en dire à peu près le sens, et te détailler tous les avantages que ce discours attribue à l'ami froid sur l'amant passionné; et d'abord voici le premier motif...

SOCRATE.

Fort bien; mais d'abord, mon cher Phèdre, commence par me montrer ce que tu as dans la main gauche sous ta robe. Je soupçonne que ce pourrait bien être le discours lui-même; s'il en est ainsi, je t'aime beaucoup, n'en doute pas,

mais sache que je ne suis pas d'humeur, quand Lysias lui-même est là pour se faire entendre, de n'écouter que son écho, et de te servir de matière à exercice. Voyons, montre-moi cela.

PHÈDRE.

Il faut céder; tu as déjoué le projet que j'avais formé de m'exercer à tes dépens. Maintenant où veux-tu nous asseoir pour commencer notre lecture?

SOCRATE.

Détournons-nous un peu du chemin, et, s'il te plaît, descendons le long des bords de l'Ilissus*. Là nous pourrons trouver une place solitaire pour nous asseoir où tu voudras.

PHÈDRE.

Je m'applaudis en vérité d'être sorti aujourd'hui sans chaussure, car pour toi c'est ton usage. Qui donc nous empêche de descendre dans le courant même, et de nous baigner les pieds tout en marchant? Ce serait un vrai plaisir, surtout dans cette saison et à cette heure du jour.

* Fleuve près d'Athènes, consacré aux Muses, près duquel était un temple, affecté aux petits mystères. Pausan. I.

SOCRATE.

Je le veux bien; avance donc et cherche en même temps un lieu pour nous asseoir.

PHÈDRE.

Vois-tu ce platane élevé?

SOCRATE.

Eh bien?

PHÈDRE.

Là nous trouverons de l'ombre, un air frais, et du gazon qui nous servira de siége, ou même de lit si nous voulons.

SOCRATE.

Va, je te suis.

PHÈDRE.

Dis-moi, Socrate, n'est-ce pas ici quelque part sur les bords de l'Ilissus que Borée enleva, dit-on, la jeune Orithye?

SOCRATE.

On le dit.

PHÈDRE.

Mais ne serait-ce pas dans cet endroit même? car l'eau y est si belle, si claire et si limpide, que des jeunes filles ne pouvaient trouver un lieu plus propice à leurs jeux.

SOCRATE.

Ce n'est pourtant pas ici, mais deux ou trois stades plus bas, là où l'on passe le fleuve près

du temple de Diane chasseresse*. On y voit même un autel consacré à Borée **.

PHÈDRE.

Je ne me le remets pas bien. Mais dis-moi de grâce, crois-tu donc à cette aventure fabuleuse ?

SOCRATE.

Mais si j'en doutais, comme les savans, je ne serais pas fort embarrassé; je pourrais subtiliser, et dire que le vent du nord la fit tomber d'une des roches voisines, quand elle jouait avec Pharmacée, et que ce genre de mort donna lieu de croire qu'elle avait été ravie par Borée, ou bien je pourrais dire qu'elle tomba du rocher de l'Aréopage, car c'est là que plusieurs transportent la scène. Pour moi, mon cher Phèdre, je trouve ces explications très ingénieuses; mais j'avoue qu'elles demandent trop de travail, de raffinement, et qu'elles mettent un homme dans une assez triste position; car alors il faut qu'il se résigne aussi à expliquer de la même manière les Hippocentaures, ensuite la Chimère; et je vois arriver les Pégases, les Gorgones, une foule innombrable d'autres monstres plus effrayans les uns que les autres, qui,

* Pausan. I.

** Hérodot. VII. *Voyez* Walkenaër.

si on leur refuse sa foi, et si l'on veut les ramener à la vraisemblance, exigent des subtilités presque aussi bizarres qu'eux-mêmes, et une grande perte de temps. Je n'ai point tant de loisir. Pourquoi? c'est que j'en suis encore à accomplir le précepte de l'oracle de Delphes, *Connais-toi toi-même;* et quand on en est là, je trouve bien plaisant qu'on ait du temps de reste pour les choses étrangères. Je renonce donc à l'étude de toutes ces histoires; et me bornant à croire ce que croit le vulgaire, comme je te le disais tout à l'heure, je m'occupe non de ces choses indifférentes, mais de moi-même : je tâche de démêler si je suis en effet un monstre plus compliqué et plus furieux que Typhon lui-même, ou un être plus doux et plus simple qui porte l'empreinte d'une nature noble et divine. Mais, à propos, n'est-ce point là cet arbre où tu me conduisais?

PHÈDRE.

C'est lui-même.

SOCRATE.

Par Junon, le charmant lieu de repos! Comme ce platane est large et élevé! Et cet agnus-castus, avec ses rameaux élancés et son bel ombrage, ne dirait-on pas qu'il est là tout en fleur pour embaumer l'air? Quoi de plus gracieux, je te

prie, que cette source qui coule sous ce platane, et dont nos pieds attestent la fraîcheur? ce lieu pourrait bien être consacré à quelques nymphes et au fleuve Achéloüs, à en juger par ces figures et ces statues*. Goûte un peu l'air qu'on y respire : est-il rien de si suave et de si délicieux? Le chant des cigales a quelque chose d'animé et qui sent l'été. J'aime surtout cette herbe touffue qui nous permet de nous étendre et de reposer mollement notre tête sur ce terrain légèrement incliné. Mon cher Phèdre, tu ne pouvais mieux me conduire.

PHÈDRE.

Je t'admire mon cher; car vraiment tu ressembles à un étranger qui a besoin d'être conduit. A ce que je vois, non seulement tu ne sors jamais du pays, mais tu ne mets pas même le pied hors d'Athènes.

SOCRATE.

Dois-tu m'en vouloir? J'aime à m'instruire. Or, les champs et les arbres ne veulent rien m'apprendre, et je ne trouve à profiter que parmi les hommes, à la ville. Mais il me semble

* Κόραι καὶ ἀγάλματα. Κόραι étaient de petites images en cire, en bois, ou en argile. Ἀγάλματα étaient les statues mêmes des dieux auxquels ces statues étaient consacrées.

que tu as trouvé le moyen de m'en tirer. Semblable à ceux qui se font suivre d'un animal affamé, en agitant devant lui une branche ou quelque fruit, depuis que tu m'as montré ce cahier, tu pourrais m'entraîner sans peine jusqu'au bout de l'Attique, et plus loin si tu voulais. Cependant, puisque nous voici arrivés, je crois que je ferai bien de m'étendre ici tout à mon aise : pour toi, choisis l'attitude que tu jugeras la plus convenable à un lecteur, et commence, s'il te plaît.

PHÈDRE.

Écoute. « Te* voici donc instruit de tout ce » qui m'intéresse : tu sais ce qui, selon moi, » contribuerait à notre bonheur commun; ne me » le refuse pas, sous prétexte que je ne suis pas » ton amant; car l'amant une fois satisfait se re» pent ordinairement d'avoir trop fait pour l'objet » de sa passion; mais comment pourrait-on se » repentir d'avoir fait à quelqu'un qu'on aime, » non par un besoin irrésistible, mais volontai-

* Quoi qu'en disent Taylor (*Vit. Lys.*, t. VI, p. 166, *ed. Reisk.*) et Ast, ce discours est de l'orateur Lysias lui-même, comme l'attestent Denys d'Halicarnasse (*Epist. ad. Pomp.*), et Hermias (*ed. Ast.*, p. 77) qui déclare que ce discours est de Lysias, et que c'est une lettre qui se trouve encore de son temps parmi les lettres de Lysias.

» rement, tout le bien qu'on a pu lui faire? Les » amans calculent à la fin le tort que l'amour a » fait à leur fortune : ils comptent leurs libérali- » tés, ils y ajoutent tant de peines cuisantes qu'ils » ont ressenties, et se croient depuis long-temps » quittes envers l'objet aimé. Mais celui qui n'a » point connu l'amour ne peut alléguer ni les » affaires qu'il a négligées, ni les peines qu'il a » souffertes, ni les tracasseries de famille, ni les » reproches de ses parens. Exempt de tous ces » regrets, il ne lui reste qu'à saisir avec ardeur » les occasions de montrer sa reconnaissance. On » peut dire en faveur de l'amant que ses senti- » mens sont plus vifs, et qu'incapable de se mo- » dérer ni dans ses paroles, ni dans ses actions, » il affrontera s'il le faut la haine de tous pour » plaire à un seul. Mais s'il en est ainsi, n'est-il » pas évident que de nouvelles amours venant à » l'emporter sur les premières, il ira, si sa nouvelle » passion l'exige, jusqu'à nuire à ceux qu'il chéris- » sait auparavant? Quoi donc! accorder de si pré- » cieuses faveurs à une personne notoirement at- » teinte d'un mal qu'aucun homme sensé n'es- » saiera jamais de guérir! Ceux mêmes qui l'éprou- » vent avouent qu'ils sont plutôt hors d'eux- » mêmes que dans leur bon sens; qu'ils ont bien » le sentiment de leur folie, mais qu'ils n'en sont

» pas les maîtres. Quand la jouissance aura tem-
» péré leur ardeur, comment approuveront-ils ce
» qu'ils auront fait dans cet état de délire? D'ail-
» leurs s'il te fallait opter parmi tes amans, dans
» un petit nombre tu n'aurais pas beaucoup de
» choix; choisis au contraire parmi les autres
» celui qui te convient le mieux, et tu auras le choix
» entre des milliers de personnes : n'est-il pas plus
» probable que dans ce grand nombre tu ren-
» contreras quelqu'un digne de tes faveurs? Peut-
» être l'opinion publique te fait-elle peur : tu
» crains que tes liaisons découvertes ne t'expo-
» sent à rougir. Mais les indiscrétions sont bien
» plus à craindre de la part d'un amant qui, pour
» faire envier son sort autant qu'il le juge digne
» d'envie, est intéressé à faire sonner bien haut
» les moindres complaisances, à se parer de sa
» bonne fortune, et à publier partout qu'il n'a
» point soupiré en vain. Celui qui n'aime pas est
» bien plus maître de lui-même; il préférera tou-
» jours le bonheur de jouir en secret au plaisir de
» faire parler de soi. Songe aussi que les amans se
» font connaître et remarquer de tout le monde
» en se pressant sur les pas de ceux qu'ils aiment,
» en ne s'occupant que d'eux seuls, et finissent
» par ne pouvoir même leur parler sans éveiller
» le soupçon qu'une liaison plus intime les unit

» déjà ou va bientôt les unir; mais ceux qui ne
» sont pas amoureux peuvent vivre sans contrainte
» dans une douce familiarité : on ne songe pas
» même à leur en faire un reproche; car il faut bien
» que par amitié ou autrement on puisse quel-
» quefois s'entretenir. Une autre crainte peut
» t'arrêter : tu penses peut-être que l'amitié est
» rarement durable, et qu'une séparation, qui
» autrement serait également fâcheuse pour tous
» les deux, te deviendrait infiniment désavanta-
» geuse si elle arrivait après le sacrifice de ce que
» tu as de plus cher. Mais une telle séparation
» serait bien plus à craindre de la part d'un
» amant; car les amans ont bien des sujets de
» fâcherie : ils croient que tout se fait à leur pré-
» judice; c'est pourquoi ils veulent interdire à
» l'objet aimé toute liaison avec d'autres per-
» sonnes; ils craignent qu'un plus riche ou un
» plus instruit ne l'emporte sur eux par l'ascen-
» dant de la fortune ou du talent; enfin ils écar-
» tent avec un soin extrême tous ceux qui possè-
» dent quelque avantage. Ils réussissent ainsi à
» vous brouiller avec tout le monde, et vous ré-
» duisent à un déplorable isolement; ou bien ton
» intérêt t'éclaire-t-il sur leurs préventions, c'en
» est fait de leur amour. Mais celui qui doit à
» l'estime et non pas à l'amour les faveurs qu'il

» désirait, loin d'observer avec un œil jaloux les » liaisons de son ami, s'irriterait plutôt de le voir » négligé, et se réjouit de lui voir faire d'utiles » connaissances. Il est donc vraisemblable que » son amitié, loin d'en être altérée, s'en augmen- » tera. D'ailleurs la plupart des amans sont épris » de la beauté du corps avant de connaître la » tournure de l'esprit et les autres qualités. On » ne peut donc savoir si, leur passion une fois » satisfaite, l'amitié survivra à l'amour; mais » ceux qui sans amour ont obtenu de l'amitié les » plus douces faveurs, est-il probable que leur » amitié se refroidisse par ces jouissances même, » gages certains de ce qu'ils doivent espérer pour » l'avenir? Aspires-tu à devenir plus parfait, fie- » toi à moi plutôt qu'à un amant dont la voix » trompeuse louera contre la vérité toutes tes » paroles et toutes tes actions, soit dans la crainte » de te déplaire, soit par l'effet de sa propre illu- » sion; car tels sont les caprices de l'amour. » Malheureux, il s'irrite de ce qui devrait paraître » indifférent; heureux, il vante avec enthou- » siasme les choses les moins dignes d'admira- » tion : aussi l'objet d'une telle passion mérite- » t-il moins d'envie que de pitié. Mais si j'ob- » tiens le prix de mes soins, tu me verras moins » occupé de mon bonheur présent que de ton

» intérêt à venir. Libre d'amour et maître de moi-
» même, je n'irai pas pour la moindre cause ou-
» vrir mon cœur à des haines furieuses; au con-
» traire, je ne céderai que lentement au plus léger
» mouvement de dépit même pour les sujets les
» plus graves. J'excuserai les torts involontaires,
» et tâcherai de prévenir les autres; car tels sont
» les signes d'une amitié solide et durable. Peut-
» être aussi crois-tu que l'amitié sans l'amour
» ne peut jamais être bien vive. Mais à ce compte,
» nos enfans, nos pères et nos mères n'auraient
» donc qu'une faible part à notre tendresse, et
» nous ne pourrions compter sur la fidélité de
» nos amis, dont les sentimens n'ont pas leur
» source dans une semblable passion! Si tu dis
» qu'il est juste d'accorder plus à celui qui dé-
» sire davantage, il faudra donc toujours obliger
» ceux qui en ont le plus besoin, de préférence
» à ceux qui en sont les plus dignes. Ainsi,
» quand tu donneras un repas, tu y convieras,
» non tes meilleurs amis, mais les mendians les
» plus affamés : car ceux-ci, justement enchantés
» d'une telle faveur, t'escorteront partout,
» viendront assiéger ta porte; et leur joie, leur
» reconnaissance, leurs bénédictions seront sans
» égales. Peut-être, au contraire, dois-tu pré-
» férer à ceux qui désirent le plus tes faveurs

» et n'y ont d'autre titre que leur amour, ceux qui
» sauront le mieux les récompenser et qui en sont
» le plus dignes; à ceux qui voudraient cueillir
» en passant la fleur de ta jeunesse, ceux qui à
» tout âge partageront avec toi leur existence; à
» ceux qui ne désirent que pour se vanter d'a-
» voir obtenu, ceux dont la fidélité saura garder
» ton secret; à ceux qui une fois satisfaits cher-
» cheront un prétexte pour te haïr, ceux qui,
» long-temps après la saison des plaisirs, se croi-
» ront encore obligés de justifier ton estime. Pèse
» ces réflexions, et considère en outre que les
» amans sont exposés sans cesse aux remon-
» trances de leurs amis, qui veulent les détourner
» d'une passion funeste. Au contraire, ceux qui
» n'aiment pas ont-ils jamais été réprimandés de
» ne pas aimer, et la tranquillité de l'âme a-t-elle
» jamais passé pour nuisible? Tu me deman-
» deras peut-être si je te conseille la même com-
» plaisance pour tous ceux qui ne sont pas amou-
» reux : mais sans doute un amant ne t'engage-
» rait pas non plus à traiter de même tous tes
» amans : car des faveurs trop partagées ne mé-
» riteraient plus la même reconnaissance, et il
» ne te serait plus aussi facile de les tenir se-
» crètes. Il faut que notre intelligence ne nuise
» ni à l'un ni à l'autre, et nous soit utile à tous

» deux. Je crois en avoir assez dit pour te con- » vaincre; mais s'il te reste quelque objection, » parle; je suis prêt à la résoudre. »

Eh bien! que t'en semble, Socrate? ce discours ne te paraît-il pas parfait sous tous les rapports, et aussi pour le choix des expressions?

SOCRATE.

Merveilleux, mon cher Phèdre: il m'a transporté hors de moi-même. Il est vrai que tu y contribuais; car je voyais ta joie percer en le lisant, et, persuadé que sur ces matières ton goût est plus sûr que le mien, je me suis laissé aller à ton enthousiasme.

PHÈDRE.

Allons, tu veux rire.

SOCRATE.

Quoi! doutes-tu que je parle sérieusement?

PHÈDRE.

Non, Socrate; mais dis-moi, au nom de Jupiter qui préside à l'amitié, crois-tu qu'il y ait en Grèce un autre homme capable de parler sur le même sujet avec plus d'abondance et de noblesse?

SOCRATE.

Distinguons: veux-tu louer ton auteur d'avoir dit ce qu'il devait dire, ou seulement de s'être exprimé en termes clairs, arrondis et savam-

ment compassés? Si tu veux le juger pour le fond des choses, je m'en rapporterai à ton avis; car la faiblesse de mes moyens ne m'a pas permis d'apprécier la solidité de ses raisons. Je n'ai fait attention qu'au style. Or, sous ce rapport, je doute que Lysias soit parfaitement content de son ouvrage; car il me semble, à moins que tu n'en juges autrement, qu'il est revenu deux ou trois fois sur les mêmes idées, ce qui ressemble à de la sécheresse. Mais peut-être Lysias s'est-il peu inquiété de ce léger défaut; peut-être même s'est-il fait un jeu de nous montrer qu'il pouvait exprimer une même chose de deux ou plusieurs manières, et toujours avec la même élégance?

PHÈDRE.

Tu n'y penses pas, Socrate. Le principal mérite de ce discours, c'est précisément de dire tout ce que le sujet comporte. L'orateur n'y a rien omis, et l'on ne saurait rien dire de plus complet ni de plus intéressant sur la même matière.

SOCRATE.

Ici je ne puis plus être de ton avis; car je trouverais dans l'antiquité des sages, hommes et femmes, qui ont parlé ou écrit sur le même sujet, et qui me reprocheraient d'avoir eu pour ton opinion trop de condescendance.

PHÈDRE.

Bon! quels sont-ils? Et où as-tu rencontré quelque chose de comparable à un tel discours?

SOCRATE.

Je ne saurais le dire tout de suite; mais il me semble que ce pourrait bien être ou chez la belle Sapho, ou chez le sage Anacréon, ou même chez quelque prosateur. Et voici comment je le conjecture : c'est qu'en ce moment même, oui, mon cher Phèdre, après avoir entendu ce discours, je me sens encore le cœur plein de mille choses qui ne demandent qu'à s'échapper, et qui vaudraient, je gage, le discours de Lysias. Or, certainement ce n'est pas de moi qu'elles viennent; je connais trop bien mon incapacité. Il faut donc que j'aie puisé quelque part, à des sources étrangères, ces belles choses dont je suis rempli comme un vase qui déborde; mais telle est mon insouciance naturelle, que je ne sais plus même où ni comment je les ai apprises.

PHÈDRE.

Vraiment, je suis ravi de ce que j'entends à présent. Je te dispense de me dire où et comment tu as appris toutes ces choses; mais fais ce que tu as promis : engage-toi à parler aussi long-temps et mieux que Lysias, en ne te servant d'aucune de ses idées. Si tu tiens parole, moi, comme les

neuf archontes, je te promets de consacrer à Delphes une statue d'or de grandeur naturelle *, ou plutôt deux, la tienne et la mienne.

SOCRATE.

C'est toi, mon cher Phèdre, qui vaux en ce moment ton pesant d'or, si tu as la bonne foi de croire que dans le discours de Lysias tout me semble à refaire, et qu'ainsi je me chargerais de traiter le même sujet sans me rapprocher en rien de ce qu'il a dit. Pareille chose n'arriverait pas même au plus mauvais écrivain. Comment veux-tu, par exemple, qu'obligé d'établir la supériorité de l'ami froid sur l'amant passionné, je puisse ne pas vanter la sagesse de l'un et blâmer la folie de l'autre? Supprime ces motifs tout-à-fait essentiels au sujet, que reste-t-il à dire? Il faut donc bien les permettre à l'orateur, et c'est le cas de suppléer au mérite de l'invention par celui de la disposition. Dans les choses moins indispensables et en même temps plus

* Les neuf archontes, l'éponyme, le roi, le polémarque, et six thesmothètes, juraient, en prenant leurs charges, que celui d'entre eux qui se laisserait corrompre dans l'administration de la république, consacrerait à Delphes, comme amende, sa propre statue en or. Voyez le Scholiaste; Suidas, χρ. εἰκ; Toup., Pollux, VIII, 9, 85; Heraclid. Pont., p. 4, éd. Koel.; et Hermias, p. 81.



difficiles à trouver, on pourra lui demander les deux genres de mérite.

PHÈDRE.

Je trouve ta demande fort raisonnable, et je te l'accorde. Oui, je te laisserai établir en principe que celui qui n'aime pas a sur celui qui aime l'avantage d'être plus sensé. Mais si d'ailleurs tu peux alléguer en sa faveur plus de raisons que n'en a rassemblé Lysias, je veux que ton image en or massif figure à Olympie, près de l'offrande des Cypsélides *.

SOCRATE.

Tu prends la chose au sérieux : je n'ai voulu pourtant que t'agacer, en m'attaquant à celui que tu aimes. Du reste, crois-tu que je veuille faire assaut d'éloquence avec un si grand maître?

PHÈDRE.

Ah! te voilà revenu au même point où j'en étais. Eh bien! il faudra maintenant, bon gré mal gré, que tu parles, si tu ne veux pas renouveler une scène trop fréquente dans les comédies, et me forcer à répéter mot pour mot

* Statue colossale de Jupiter que les enfans de Périandre, fils de Cypselos, consacrèrent à Olympie, d'après le vœu qu'ils en avaient fait, s'ils recouvraient le souverain pouvoir à Corinthe. Voyez Hermias, le Scholiaste, Suidas, Pausanias, V, 2; Strab., VIII.

tes propres paroles. Prends garde, car je vais te dire : Mon cher Socrate, ou je connais parfaitement Socrate, ou je ne me connais plus moi-même : je sais bien qu'il brûle d'envie de parler, mais il veut faire le difficile. Qu'il sache donc que nous ne sortirons pas d'ici avant que son cœur, comme il le disait lui-même, n'ait épanché toutes les merveilles dont il est plein. Nous sommes seuls, dans un lieu désert; je suis le plus jeune et le plus fort. En un mot, comprends-moi bien : il faut te décider à parler de gré ou de force.

SOCRATE.

Mais, mon cher Phèdre, je serais ridicule de vouloir, avec si peu de talent pour la parole, opposer ma faible improvisation au travail d'un maître consommé.

PHÈDRE.

Sais-tu bien une chose : si tu ne cesses de te faire prier, j'aurai recours à quatre mots qui te forceront bien à parler.

SOCRATE.

N'en fais donc rien.

PHÈDRE.

Non, non; j'y suis décidé. Ces quatre mots sont un serment terrible. Je jure, voyons, par quel dieu? par ce platane, si tu veux; oui, je

jure par ce platane que si tu ne me satisfais ici même en sa présence, jamais il ne m'arrivera de te lire ni de te réciter aucun autre discours de qui que ce soit.

SOCRATE.

O le méchant! en me prenant par mon faible pour les beaux discours, que tu as bien trouvé le moyen de te faire obéir!

PHÈDRE.

Pourquoi donc tergiverser encore?

SOCRATE.

Je n'hésite plus après ton serment; car comment pourrais-je m'imposer une telle privation?

PHÈDRE.

Parle donc.

SOCRATE.

Sais-tu ce que je vais faire auparavant?

PHÈDRE.

Voyons.

SOCRATE.

Je vais me couvrir la tête, pour en finir le plus tôt possible, sans être gêné par la honte que j'éprouverais en te regardant.

PHÈDRE.

Parle, parle; et du reste fais comme il te plaira.

SOCRATE.

Venez donc à ma voix, muses Ligies, soit que vous deviez ce surnom au caractère de vos chants, ou que vous l'ayez emprunté aux Ligyens, enfans de l'harmonie*; soutenez-moi dans le discours que me demande impérieusement mon bel ami, sans doute pour relever par un nouveau triomphe la gloire de son cher Lysias.

Il y avait un bel enfant, disons mieux, un charmant jouvenceau, qui traînait à sa suite un grand nombre d'adorateurs. Un d'eux, non moins amoureux mais plus fin que les autres, trouva le moyen de lui persuader qu'il n'avait point

* Hermias: « On appelle les Muses Ligies par deux raisons, l'une tirée du caractère de leurs chants, l'autre de l'histoire; et Platon les a rapportées toutes deux. L'histoire dit qu'il y a un peuple de l'Occident nommé Ligyens (les Liguriens, habitans des bords du Pô. Pausan., I), parce qu'il est tellement musicien qu'il fait de la musique même dans les combats, et qu'une partie de l'armée prend part à l'action tandis que l'autre chante. Par le caractère ligyen du chant des Muses, il ne faut pas entendre un caractère spécial ou mode ligyen, comme le mode phrygien ou dorien, mais un caractère général de douceur et d'harmonie, λιγυρόν. »—Λίγεια pour λιγυρά, comme épithète des Muses, n'est pas très rare. Voyez deux vers de Stésichore, l'un dans Eustathe, *Iliad.*, I; l'autre dans Strabon, VIII; le premier vers de l'hymne XVII d'Homère et le deuxième de l'hymne XIV.

d'amour, et entreprit un jour de lui prouver que son indifférence même était un titre de plus pour obtenir de tendres faveurs. Voici son discours :

En toutes choses, mon enfant, pour délibérer avec fruit, il faut commencer par savoir bien sur quoi l'on délibère, autrement on n'arrivera qu'à l'erreur. La plupart ignorent le fond des choses, et ne s'aperçoivent pas même de leur ignorance. Aussi n'ont-ils pas soin de poser d'abord l'état de la question, dont ils se supposent parfaitement instruits; et il en résulte ce qui était inévitable, ils finissent par ne s'entendre ni eux ni les autres. Pour ne pas tomber dans le défaut que nous critiquons, à présent qu'il s'agit de savoir lequel on doit plutôt favoriser, celui qui est amoureux ou celui qui ne l'est pas, définissons premièrement ce que c'est que l'amour, et quel est son pouvoir; et, nous reportant sans cesse aux principes que nous aurons arrêtés, examinons si l'amour est utile ou nuisible. D'abord, il est clair que l'amour est un désir : nous savons aussi que le désir des belles choses n'est pas toujours de l'amour. A quoi donc reconnaîtrons-nous les personnes amoureuses? Il faut considérer que nous avons en nous deux principes qui nous gouvernent et

nous dirigent, dont l'impulsion, quelle qu'elle soit, détermine nos mouvemens : l'un est le désir inné du plaisir; l'autre le goût réfléchi du bien. Ces deux principes, quelquefois d'accord, souvent aussi se font la guerre; et c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui l'emporte. Quand le goût du bien, que la raison nous inspire, domine dans notre âme, il prend le nom de sagesse; quand le désir déraisonnable qui nous entraîne vers le plaisir triomphe et règne en nous, il prend le nom d'intempérance. L'intempérance se déguise encore sous bien d'autres noms; car elle s'exerce sur différens objets, et prend différentes formes. Celle de ces formes qui se trouve le plus en évidence sert à qualifier la personne chez qui elle se manifeste : de là tant d'épithètes injurieuses et de surnoms flétrissans. Si le désir a pour objet la bonne chère, et qu'il l'emporte à la fois et sur les autres désirs et sur la raison, il constitue la gourmandise, et ceux qui en sont atteints sont appelés gourmands. S'il s'exerce sur un autre objet, sur la boisson, par exemple, on sait de quel surnom il flétrit celui qu'il tyrannise. Enfin, nous savons comment on appelle les autres désirs quand ils dominent. Celui où j'en voulais venir se devine déjà peut-être sans que je le nomme; mais cependant il vaut

mieux m'expliquer clairement. Quand le désir déraisonnable, maîtrisant en nous le goût du bien, se porte vers le plaisir que promet la beauté, et qu'en même temps la foule des désirs de la même famille le pousse vers la seule beauté corporelle, il acquiert une force irrésistible, et prenant son nom de sa force même s'appelle amour*. — Eh bien! mon cher Phèdre, ne te semble-t-il pas comme à moi que je suis inspiré par quelque divinité?

PHÈDRE.

En effet, tes paroles coulent aujourd'hui avec une abondance inusitée.

SOCRATE.

Écoute-moi donc en silence; car ce lieu a quelque chose de divin, et si les nymphes qui l'habitent me causaient dans la suite de mon discours quelque transport frénétique, il ne faudrait pas t'en étonner. Déjà me voici monté au ton du dithyrambe.

PHÈDRE.

Rien de plus vrai.

SOCRATE.

C'est toi pourtant qui en es cause. Mais écoute

* Ἔρως, de ἐῤῥωμένος, *fort* ou *puissant*. Ce passage étymologique est intraduisible en français, comme plusieurs autres qui suivent.

le reste, car mon inspiration pourrait se perdre. En tout cas ce sera l'affaire du dieu qui me possède. Je continue de parler à notre bel enfant.

Ainsi, mon cher, l'objet qui nous occupe est maintenant bien connu, bien déterminé, quant à sa nature. Passons à ses conséquences. Examinons, sans perdre de vue nos principes, le bien ou le mal qui doivent résulter des complaisances qu'on peut avoir soit pour un amant, soit pour un ami.

Celui que le désir domine, l'esclave du plaisir, doit nécessairement chercher dans la société de celui qu'il aime le plus de plaisir possible. Or, un esprit malade trouve son plaisir dans une entière condescendance à ses volontés; tout ce qui l'emporte sur lui, tout ce qui lui résiste lui est odieux. Donc l'amant ne verra jamais volontiers un supérieur ou même un égal dans celui qu'il aime; il travaillera toujours à l'abaisser au-dessous de lui. L'ignorant est au-dessous du savant, comme le poltron est au-dessous du brave, comme celui qui ne sait point parler est au-dessous de l'orateur, comme celui qui n'a pas d'esprit est inférieur à celui qui en a. Toutes ces causes d'infériorité soit naturelles soit accidentelles feront donc plaisir à l'amant s'il les ren-

contre dans l'objet de son amour; autrement il tâchera de les faire naître ou il en souffrira pour le moment. Il sera donc nécessairement jaloux, il tâchera d'interdire à celui qu'il aime toutes les liaisons qui pourraient lui être utiles et le rendre plus homme; il lui causera par là un grand dommage, mais surtout il lui fera un tort irréparable en lui dérobant le seul moyen d'accroître ses connaissances et ses lumières. Ce moyen, c'est la divine philosophie, dont l'amant cherchera nécessairement à détourner son bien-aimé, de crainte qu'il n'y apprenne à le mépriser. Il fera tous ses efforts pour que le malheureux jeune homme reste dans une ignorance absolue, n'ait des yeux que pour son amant, et lui soit ainsi d'autant plus agréable qu'il se fera plus de tort à lui-même. Au moral, on ne saurait donc avoir de plus mauvais guide ni de plus mauvais compagnon qu'un amant.

Au physique, demandons-nous quelle espèce de soins peut donner l'amant à celui qu'il possède, obligé comme il l'est de chercher en tout l'agréable aux dépens de l'utile? Vous le verrez toujours rechercher, au lieu d'un jeune homme robuste, quelque jouvenceau sans vigueur, nourri, non pas à la clarté du soleil, mais dans l'ombre, étranger aux mâles travaux et aux

nobles sueurs, accoutumé aux délices d'une vie molle, fardé de couleurs étrangères, chargé d'ornemens empruntés à défaut des véritables, enfin, dans toute sa conduite et dans ses mœurs, n'ayant rien qui ne réponde à ce portrait. Tout cela est si évident, que je ne vois pas la nécessité d'y insister : disons seulement, pour nous résumer, qu'avec un corps si délicat le jeune homme exposé aux hasards de la guerre ou à quelque grand péril n'inspirera que de l'audace à ses ennemis, de la crainte à ses amis et à son amant.

Mais passons sur ces réflexions dont la vérité est trop sensible. Examinons maintenant en quoi la compagnie et les conseils d'un amant peuvent être utiles ou nuisibles à quelqu'un non plus dans sa personne, mais dans ses biens. Il est clair que de tous les biens, les plus chers, les plus sûrs et les plus sacrés sont précisément ceux que l'amant voudrait le plus ôter à celui qu'il aime; il le verrait avec plaisir privé de son père et de sa mère, de ses parens et de ses amis, qu'il regarde comme des censeurs importuns, et comme des obstacles au doux commerce qu'il se plaît à entretenir. Si ce jeune homme est maître d'une grande fortune ou d'une belle propriété, plus d'espérance de le séduire si facilement, ni de le

trouver si docile après l'avoir séduit. Il verra donc nécessairement son opulence d'un œil chagrin, et sera prêt à se réjouir de sa ruine. Enfin il souhaitera de le voir le plus long-temps possible sans enfans, sans ménage, sans maison; car il ne songera qu'à prolonger ses propres jouissances.

Parmi toutes les choses qui nous sont funestes, il n'en est presque pas une à laquelle un dieu n'ait mêlé pour un instant quelque jouissance. Ainsi à la flatterie, cette bête cruelle, ce fléau détestable, la nature a joint un plaisir assez délicat. Le commerce d'une courtisane, et d'autres habitudes semblables qu'on a raison de condamner comme nuisibles, ont cependant un charme et une douceur momentanée; mais la compagnie d'un amant n'est pas seulement nuisible à un jeune homme, elle ne peut manquer de lui devenir extrêmement désagréable. Un vieux proverbe ne dit-il pas que les âges aiment à se rapprocher? Sans doute, un même âge, inspirant les mêmes goûts, dispose à l'amitié par une certaine conformité d'humeur; et cependant même entre jeunes gens une trop longue familiarité fait naître le dégoût; toute nécessité est un joug pesant; mais ce joug ne se fait nulle part mieux sentir que dans la société d'un

amant plus âgé. Il voudrait ne quitter celui qu'il aime ni le jour ni la nuit. Il est sans cesse attaché à sa poursuite par l'entraînement irrésistible d'une passion fougueuse, qui à chaque instant fait entrer le plaisir dans son cœur par l'ouïe, par la vue, par le toucher, par tous les sens, lorsqu'il est auprès de l'objet chéri, de sorte qu'il trouve le plus grand plaisir à le servir sans relâche. Mais de son côté quels plaisirs lui donnera-t-il en dédommagement de l'extrême ennui qu'il lui cause pendant tout ce temps? Toujours en face d'un corps usé et d'un visage flétri par les années, sans parler des autres dégoûts qui en dépendent et qu'on ne peut exprimer, encore moins éprouver sans une extrême répugnance, il faut pourtant bien qu'il subisse ce triste commerce sous la garde d'une jalousie inquiète et soupçonneuse, accablé de louanges folles et excessives comme de reproches insupportables qu'il vous adresse même dans son bon sens, à plus forte raison quand sa langue déliée par l'ivresse, ne gardant plus ni frein ni retenue, répand sur vous l'outrage et la honte.

Son amour, tant qu'il durera, sera donc aussi déplaisant que nuisible; mais quand il aura cessé, ne comptez plus sur sa fidélité; il oubliera jusqu'aux promesses qu'il accompagnait

de tant de sermens et de prières, lorsqu'à peine l'attente des biens qu'il vous promettait, vous faisait supporter votre pénible servitude. Le moment est venu de s'acquitter; mais il a changé de maître, et il vit sous d'autres lois. La raison et la sagesse ont remplacé l'amour et la folie; ce n'est plus lui : il est devenu tout autre à l'insu du jeune homme qu'il chérissait. Celui-ci réclame encore le prix de ses complaisances passées : rappelle-toi, dit-il à l'infidèle, tes propres paroles, tes propres actions. Comme s'il parlait toujours au même homme! Mais lui, sans oser convenir de son changement, sans pouvoir encore se débarrasser des sermens et des promesses qu'il a faites sous l'empire de sa folle passion, est déjà pourtant assez maître de lui-même, assez éclairé pour ne pas vouloir retomber dans le même égarement ni redevenir ce qu'il était. Pour sortir de cette position fâcheuse, il se voit obligé de délaisser l'objet de sa passion usée, et l'écaille * étant retournée, de poursuivant il de-

* Allusion à l'ὀστρακίνδα, jeu de l'écaille, où deux troupes d'enfans, l'une au couchant, l'autre au levant, se poursuivaient tour à tour, selon qu'une écaille, blanche d'un côté et noire de l'autre pour représenter le jour et la nuit, jetée en l'air, retournait noir ou blanc, ce qui amenait des changemens soudains dans la situation des deux partis, qui

vient fuyard. Le jeune homme trompé poursuit alors son ancien amant de son indignation et de ses imprécations, cruellement puni d'avoir ignoré dès le commencement qu'au lieu d'accorder ses faveurs à un homme amoureux et nécessairement fou, il ferait mieux de les réserver à un ami sage et maître de lui-même; qu'autrement il lui faudrait s'abandonner à un infidèle, à un capricieux, à un jaloux, dont la compagnie lui serait à la fois déplaisante et nuisible; nuisible à sa fortune, nuisible à sa santé, mais surtout nuisible à son instruction, la chose du monde qui est et sera dans tous les temps la plus importante et la plus précieuse au jugement des dieux et des hommes. Voilà, mon cher enfant, ce qu'il faut sans cesse avoir présent à l'esprit; sache bien que la tendresse d'un amant n'est jamais une affection bienveillante, mais un appétit grossier qui cherche à se satisfaire :

L'amant aime son bien-aimé, comme le loup aime l'agneau *.

de fuyards devenaient poursuivans, ou de poursuivans fuyards. *Voyez* Hermias, le Scholiaste, Suidas, et Pollux, IX, 111.

* C'est un vers de Platon. Hermias y voit, à tort ou à raison, une parodie de deux vers de l'Iliade, XXII, 261.

Eh bien, ne voilà-t-il pas ce que je t'avais annoncé, mon cher Phèdre? mais tu n'en entendras pas davantage : je suis quitte envers toi.

PHÈDRE.

Comment! je te croyais à peine au milieu de ton discours. Tu devais, ce me semble, faire une seconde partie, pour prouver que l'ami sans amour doit être favorisé de préférence, et en démontrer les avantages. D'où vient que tu t'arrêtes tout court?

SOCRATE.

Ne t'es-tu pas aperçu que, si je ne fais pas encore de dithyrambes, déjà je parle en vers héroïques, quand il ne s'agit que de blâmer? Que sera-ce si j'entreprends un panégyrique? n'est-ce pas assez de m'avoir exposé une fois à l'influence des nymphes, et veux-tu qu'elles achèvent d'égarer ma raison? Sache donc, en un mot, que l'on peut dire en faveur de l'ami tout le contraire de ce que nous avons reproché à l'amant. Est-il besoin de plus longs discours? J'en ai dit assez pour faire apprécier le mérite des deux prétendans. Que notre beau jeune homme fasse de nos paroles ce qu'il voudra. Quant à moi, je repasse à la hâte l'Ilissus, et je m'enfuis, pour ne pas être exposé de ta part à de plus grandes violences.

PHÈDRE.

Un moment, Socrate. Attends que la chaleur soit passée. Ne vois-tu pas qu'il est à peine midi et que le soleil est dans toute sa force? Causons quelques instans de ce que nous venons de dire, et dès que la fraîcheur se fera sentir, nous partirons.

SOCRATE.

Tu as, mon cher Phèdre, une merveilleuse passion pour les discours; je t'admire, en vérité, car je crois que de tous les discours écrits ou prononcés de notre temps, il en est peu qui ne t'appartiennent, soit pour les avoir composés toi-même, soit pour avoir, de manière ou d'autre, forcé quelqu'un à les composer. Excepté Simmias le Thébain*, personne ne pourrait te disputer cet honneur; et je te vois encore tout prêt d'occasionner un nouveau discours.

PHÈDRE.

Ah! tant mieux! voyons?

SOCRATE.

Au moment de passer l'eau, j'ai senti ce signal divin** qui m'est familier, et dont l'apparition

* Voyez le *Phédon* et le *Criton*, et Diogène de Laërte, II, 124.

** Voyez l'*Apologie*, le *Theagès*, l'*Euthydème*, l'*Euthyphron*, la *République*, VI. — Cicer., *de Divinatione*, I.

m'arrête toujours au moment d'agir. J'ai cru entendre de ce côté une voix qui me défendait de partir avant d'avoir acquitté ma conscience, comme si elle était chargée de quelque impiété. Tel que tu me vois, je suis devin, non pas, il est vrai, fort habile; je ressemble à ceux dont l'écriture n'est lisible que pour eux-mêmes; j'en sais assez pour mon usage. Je devine donc, et je vois clairement le tort que j'ai eu. L'ame humaine, mon cher Phèdre, a une puissance prophétique. Il y avait long-temps qu'en te parlant je me sentais agité d'un certain trouble, pensant avec un peu d'effroi, que peut-être, comme dit le poète Ibycus*, les dieux me feraient un crime de ce qui me faisait honneur aux yeux des hommes; à présent je reconnais ma faute.

PHÈDRE.

Mais quelle faute?

SOCRATE.

Cette faute énorme, n'en doute pas, mon cher Phèdre, est commune à nos deux discours, à

54; Xenoph., *Mem.*, I, 44; Plutarch., *de Gen. Soc.*; Maxim. Tyr., XIV, XV.; Diog. de Laërte, II, 32; Apul., *de Deo Soc.*

* De Rhégium, poète lyrique, qui florissait environ 555 ans avant Chr., et écrivit en dorien sept livres de poésies, dont il nous reste peu de fragmens. Fabric. B. G. II, 15.

celui que tu m'as lu, comme à celui que tu m'as fait prononcer.

PHÈDRE.

Comment cela?

SOCRATE.

Je les tiens coupables d'absurdité et même d'impiété. Peuvent-ils l'être davantage?

PHÈDRE.

Non, si cela est ainsi.

SOCRATE.

Quoi donc! ne crois-tu pas que l'Amour est fils de Vénus, et qu'il est dieu?

PHÈDRE.

Du moins on le dit.

SOCRATE.

Cependant ni Lysias n'en a touché un seul mot, ni moi-même; disons mieux, ni toi qui tout à l'heure parlais par ma bouche, grâce à je ne sais quel charme magique. Mais si l'Amour, comme on n'en saurait douter, est un dieu ou quelque chose de divin, il ne peut donc être mauvais, et cependant nos deux discours avaient pour but de le représenter comme tel : ils sont donc bien coupables envers l'amour. Et je les trouve d'une impertinence tout-à-fait plaisante, quand ils ne disent rien de juste et de vrai, de se donner l'air d'être quelque chose parce qu'ils en

imposeraient peut-être aux esprits frivoles et déroberaient leurs suffrages. Pour moi, je me crois obligé à une expiation sérieuse. Or, ceux qui se trompent en matière de théologie n'ont pour réparer leur faute qu'une sorte d'expiation déjà bien ancienne, qu'Homère n'a point connue, mais que Stésichore a pratiquée. En effet, privé de la vue pour avoir osé flétrir la mémoire d'Hélène, il ne méconnut point, comme Homère, la cause de son malheur; il la reconnut, en véritable ami des muses, et publia aussitôt ces vers :

Non, ce récit n'est point vrai; non, jamais tu ne montas
Les superbes vaisseaux des Troyens; jamais tu n'entras
dans Pergame*.

Et après avoir composé toute cette palinodie, comme on l'appela, il recouvra subitement la vue. Je veux encore être plus sage, au moins sous un rapport; car je n'attendrai pas que l'Amour me punisse d'avoir mal parlé de lui; je préviendrai ses coups par une palinodie. Cette fois du moins je puis parler la tête découverte, et la honte ne me fera plus cacher mon visage.

* Il paraît que dans la Palinodie il prétendait que c'était seulement le fantôme d'Hélène qui avait été enlevé; fiction dont profita depuis Euripide dans sa tragédie.

PHÈDRE.

Tu ne pouvais rien m'annoncer de plus agréable.

SOCRATE.

Tu conçois en effet, mon cher Phèdre, l'extrême impertinence de nos premiers discours. Si quelque homme bien né et bien élevé eût éprouvé dans sa vie une semblable passion ou en eût été l'objet, et que, venant par hasard à nous écouter, il nous eût entendus soutenir que les amans s'abandonnent pour des causes légères à de violentes inimitiés, qu'ils tiennent les objets de leur amour sous une tyrannie jalouse et qu'ils leur nuisent, n'eût-il pas cru qu'élevés dans la compagnie des matelots, nous n'avons aucune idée de l'amour des honnêtes gens? et n'eût-il pas été bien loin de passer condamnation sur tous les reproches que nous avons faits à l'Amour?

PHÈDRE.

Peut-être bien, Socrate.

SOCRATE.

Craignant donc la censure de cet homme et plus encore la vengeance de l'Amour, je veux corriger l'amertume de mes premiers propos par un discours plus doux. Et quant à Lysias, je lui conseille de prouver bientôt, dans un autre dis-

cours, que par un juste retour il faut préférer l'amant passionné à l'ami sans amour.

PHÈDRE.

Sois sûr qu'il n'y manquera pas; car, après t'avoir entendu faire l'éloge de l'Amour, il faudra bien que j'oblige Lysias à traiter le même sujet à sa manière.

SOCRATE.

A moins que tu ne cesses d'être Phèdre, tu en viendras certainement à bout.

PHÈDRE.

Ainsi que rien ne t'arrête; parle enfin.

SOCRATE.

Mais où donc est l'enfant avec qui je m'entretenais tout à l'heure? qu'il entende aussi ce nouveau discours, et qu'il n'aille pas, faute de connaître le pour et le contre, se jeter trop vite dans les bras de l'indifférent.

PHÈDRE.

Cet enfant n'est pas loin, et il sera toujours près de toi quand tu le désireras.

SOCRATE.

Figure-toi donc, bel enfant, que le premier discours était de Phèdre, fils de Pythoclès, du dème de Myrrhinos*; celui que je vais pronon-

* Dème de la tribu Pandionis.

cer est de Stésichore, fils d'Euphémos, né à Himère*. Il faut s'écrier en commençant : Non, ce discours n'est point vrai ; non, l'ami froid ne doit pas obtenir la préférence sur l'amant, par cela seul que l'un est dans son bon sens et l'autre en délire. Rien de mieux s'il était démontré que le délire fût un mal : au contraire, les plus grands biens nous arrivent par un délire inspiré des dieux. C'est dans le délire que la prophétesse de Delphes et les prêtresses de Dodone ont rendu aux citoyens et aux États de la Grèce mille importans services ; de sang-froid elles ont fait fort peu de bien, ou même elles n'en ont point fait du tout. Parler ici de la sybille et de tous les prophètes qui, remplis d'une inspiration céleste, ont dans beaucoup de rencontres éclairé les hommes sur l'avenir, ce serait passer beaucoup de temps

* Il florissait environ 570 ans avant Chr. Il fit des poésies lyrico-épiques. On voit à quel haut rang le met Platon. Quintilien dit qu'il soutint par la lyre le fardeau de l'épopée. Suidas assure qu'il inventa la lyre, le principal ornement du chœur, ce qui le fit passer pour l'inventeur du chœur, et fit changer son premier nom Tisias en celui de Stésichore (ἔστησε χορόν). Il est l'auteur des premiers poèmes nommés Παιδικά, et voilà sans doute pourquoi Platon met ici dans sa bouche un discours inspiré par l'Amour. M. Blomfield a recueilli les fragmens qui en restent dans le *Mus. crit. Cant.*, n° 6.

à dire ce que personne n'ignore. Mais ce qui mérite d'être remarqué, c'est que parmi les anciens ceux qui ont fait les mots n'ont point regardé le délire (μανία) comme honteux et déshonorant. En effet, ils ne l'auraient point confondu sous une même dénomination avec le plus beau des arts, celui de prévoir l'avenir, qui dans l'origine fut appelé μανικὴ. C'est parce qu'ils regardaient le délire comme quelque chose de beau et de grand, du moins lorsqu'il est envoyé des dieux, qu'ils en donnèrent le nom à cet art ; et nos contemporains, par défaut de goût, introduisant un τ dans ce mot, l'ont changé mal à propos en celui de μαντικὴ. Au contraire, la recherche de l'avenir faite sans inspiration d'après le vol des oiseaux ou d'après d'autres signes, et essayant d'élever à l'aide du raisonnement l'opinion humaine à la hauteur de l'intelligence et de la connaissance, fut appelée d'abord οἰονοιστικὴ ; dont les modernes ont fait οἰωνιστικὴ *, changeant l'ancien ο en leur emphatique ω. Les anciens nous attestent par là qu'autant l'art du prophète (μαντικὴ) est plus noble que celui de l'augure

* D'οἴησις, opinion, νοῦς, intelligence, et ἱστορία, connaissance. Les rapports verbaux et étymologiques sur lesquels repose la force de ce passage, sont intraduisibles en français.

(οἰωνιστική), pour le nom comme pour la chose, autant le délire qui vient des dieux l'emporte sur la sagesse des hommes.

Il est arrivé quelquefois, quand les dieux envoyaient sur certains peuples de grandes maladies ou de grands fléaux en punition d'anciens crimes, qu'un saint délire, s'emparant de quelques mortels, les rendit prophètes et leur fit trouver un remède à ces maux dans des pratiques religieuses ou dans des vœux expiatoires; il apprit ainsi à se purifier, à se rendre les dieux propices, et délivra des maux présens et à venir ceux qui s'abandonnèrent à ses sublimes inspirations.

Une troisième espèce de délire, celui qui est inspiré par les muses, quand il s'empare d'une ame simple et vierge, qu'il la transporte, et l'excite à chanter des hymnes ou d'autres poèmes et à embellir des charmes de la poésie les nombreux hauts faits des anciens héros, contribue puissamment à l'instruction des races futures. Mais sans cette poétique fureur*, quiconque frappe à la porte des muses, s'imaginant à force d'art se faire poète, reste toujours loin du terme

* Voyez l'*Ion*. C'était aussi l'opinion de Démocrite. Horace, *Art poétique*, 295; Cicer., *de Orat.*, II, 46.

où il aspire, et sa poésie froidement raisonnable s'éclipse devant les ouvrages inspirés.

J'aurais encore à citer beaucoup d'autres effets admirables du délire envoyé par les dieux. Gardons-nous donc de le redouter, et ne nous laissons pas effrayer par celui qui prétend prouver qu'on doit préférer un ami de sang-froid à un amant en délire : la victoire est à lui, s'il peut également démontrer que les dieux ne veulent pas du bien à deux personnes quand ils donnent à l'une de l'amour pour l'autre. Mais nous, au contraire, nous voulons prouver que les dieux ont en vue notre plus grande félicité, en nous accordant cette espèce de délire. Nos preuves seront rejetées par les faux sages, mais les vrais y souscriront.

Il faut d'abord expliquer la nature de l'ame divine et humaine, et, par l'observation exacte de ses propriétés actives et passives, nous élever jusqu'à la connaissance de la vérité. Je pars de ce principe. Toute ame est immortelle, car tout être continuellement en mouvement est immortel. Celui qui transmet le mouvement et le reçoit, au moment où il cesse d'être mû, cesse de vivre; mais l'être qui se meut lui-même ne pouvant cesser d'être lui-même, seul ne cesse jamais de se mouvoir, et il est pour les autres êtres qui

tirent le mouvement du dehors la source et le principe du mouvement. Or, un principe ne saurait être produit. Toute chose produite doit naître d'un principe, et le principe ne naître de rien; car s'il naissait de quelque chose, il ne naîtrait pas d'un principe*. Puisqu'il n'a pu être produit, il ne peut pas non plus être détruit; car s'il l'était une fois, il ne pourrait renaître de rien, et rien ne pourrait plus naître de lui, si tout doit naître d'un principe. Ainsi donc l'être qui se meut de lui-même est un principe de mouvement, et il ne peut naître ni périr; autrement tout le ciel et l'ensemble des choses visibles tomberaient à la fois dans une funeste immobilité, et rien ne pourrait plus désormais leur rendre le mouvement et la vie. Il est prouvé que ce qui se meut soi-même est immortel. Or, qui hésitera d'accorder que la puissance de se mouvoir soi-même est l'essence de l'ame? Tous les corps qui reçoivent le mouvement du dehors sont inanimés; tous les corps qui tirent le mouvement d'eux-mêmes ont une ame. Telle est la nature de l'ame. Si donc il est vrai que tout ce qui se meut soi-même est ame, l'ame ne peut avoir ni commencement ni fin.

C'est assez parler de l'immortalité de l'ame;

* Voyez les notes à la fin du volume.

occupons-nous maintenant de l'ame en elle-même. Pour faire comprendre ce qu'elle est, il faudrait une science divine et des dissertations sans fin; mais pour en donner une idée par comparaison, la science humaine suffit, et il n'est pas besoin de tant de paroles. C'est donc ainsi que nous procéderons. Comparons l'ame aux forces réunies d'un attelage ailé et d'un cocher. Les coursiers et les cochers des dieux sont tous excellens et d'une excellente origine; mais les autres sont bien mélangés. Chez nous autres hommes, par exemple, le cocher dirige l'attelage, mais des coursiers l'un est beau et bon et d'une origine excellente, l'autre est d'une origine différente et bien différent : d'où il suit que chez nous l'attelage est pénible et difficile à guider.

C'est ici qu'il faut tâcher d'expliquer d'où vient entre les êtres vivans la distinction de mortels et d'immortels. L'ame en général prend soin de la nature inanimée, et fait le tour de l'univers sous diverses formes. Tant qu'elle est parfaite et conserve ses ailes dans toute leur force, elle plane dans l'éthérée, et gouverne le monde entier; mais quand ses ailes tombent, elle est emportée çà et là, jusqu'à ce qu'elle s'attache à quelque chose de solide, où elle fait dès lors sa demeure. L'ame s'étant ainsi appro-

prié un corps terrestre, et ce corps paraissant se mouvoir lui-même à cause de la force qu'elle lui communique, on appelle être vivant cet assemblage d'un corps et d'une ame, et on y ajoute le nom de mortel. Quant à celui d'immortel, il n'est point le résultat d'une démonstration, nous le composons sur de simples conjectures; et sans avoir jamais vu Dieu et sans le comprendre suffisamment, nous disons que c'est un être vivant immortel dont le corps et l'ame sont de leur nature éternellement unis. Mais qu'il en soit ce qu'il plaira à Dieu, et qu'on se serve de tels noms que l'on voudra; revenons à la cause qui fait que les ames perdent leurs ailes. La voici, je crois :

La vertu des ailes est de porter ce qui est pesant vers les régions supérieures habitées par les dieux, et elles participent plus que toutes les choses corporelles à ce qui est divin. Or, ce qui est divin c'est le beau, le vrai, le bien, et tout ce qui leur ressemble. Voilà ce qui nourrit et fortifie principalement les ailes de l'ame; au contraire tout ce qui est laid et mauvais les gâte et les détruit. Or, le chef suprême, Jupiter, s'avance le premier, conduisant son char ailé, ordonnant et gouvernant toutes choses. Après lui vient l'armée des dieux et des démons divisée en onze

tribus; car Vesta reste seule dans le palais des immortels, mais les onze autres grandes divinités marchent chacune à la tête d'une tribu, dans le rang qui leur a été assigné. Alors que de spectacles ravissans, que d'évolutions majestueuses animent l'intérieur du ciel, tandis que les bienheureux remplissent leurs divines fonctions, accompagnés de tous ceux qui veulent ou qui peuvent les suivre, car l'envie réside loin du chœur céleste! Lorsqu'ils reviennent au banquet somptueux qui les attend, et qu'ils montent au sommet le plus élevé de la voûte céleste, les chars des immortels, toujours en équilibre, s'avancent avec légèreté; les autres gravissent avec peine; car le mauvais coursier s'appesantit, penche et se précipite vers la terre, s'il n'a pas été bien élevé par son cocher. C'est la dernière et la plus grande épreuve que l'ame ait à soutenir. Les ames de ceux que nous avons appelés immortels, après s'être élevées jusqu'au plus haut du ciel, en franchissent le faîte, et vont se placer en dehors sur la partie convexe de sa voûte; et tandis qu'elles s'y tiennent, le mouvement circulaire les emporte autour du ciel, dont elles contemplent pendant ce temps la forme extérieure. Le lieu qui est au-dessus du ciel, aucun de nos poètes ne l'a encore célé-

bré; aucun ne le célébrera jamais dignement. Voici pourtant ce qui en est, car il ne faut pas craindre de publier la vérité, surtout quand on parle sur la vérité. L'essence véritable, sans couleur, sans forme, impalpable, ne peut être contemplée que par le guide de l'ame, l'intelligence. Autour de l'essence est la place de la vraie science. Or, la pensée des dieux, qui se nourrit d'intelligence et de science sans mélange, comme celle de toute ame qui doit remplir sa destinée, aime à voir l'essence dont elle était depuis longtemps séparée, et se livre avec délices à la contemplation de la vérité, jusqu'au moment où le mouvement circulaire la reporte au lieu de son départ. Dans ce trajet, elle contemple la justice, elle contemple la sagesse, elle contemple la science, non point celle où entre le changement, ni celle qui se montre différente dans les différens objets qu'il nous plaît d'appeler des êtres, mais la science telle qu'elle existe dans ce qui est l'être par excellence. Après avoir ainsi contemplé toutes les essences et s'en être abondamment nourrie, elle replonge dans l'intérieur du ciel et revient au palais divin; aussitôt qu'elle arrive, le cocher conduisant les coursiers à la crèche, répand devant eux l'ambroisie et leur verse le nectar. Telle est la vie des dieux. Parmi

les autres ames, celle qui suit le mieux les ames divines, et qui leur ressemble le plus, élève la tête de son cocher au-dessus des régions supérieures, et les parcourt ainsi emportée par le mouvement circulaire; mais en même temps troublée par ses coursiers, elle a beaucoup de peine à contempler les essences. Une autre tantôt s'élève et tantôt s'abaisse; la fougue irrégulière de ses coursiers leur fait apercevoir certaines essences, mais l'empêche de les contempler toutes. Les dernières suivent de loin, brûlant du désir de contempler la région supérieure du ciel, mais ne pouvant y atteindre; le mouvement circulaire les emporte dans l'espace inférieur; elles se renversent, se précipitent l'une sur l'autre pour tâcher de se devancer; on se presse, on combat, on sue, et par la maladresse des cochers, beaucoup de ces ames sont estropiées, beaucoup d'autres perdent une grande partie des plumes de leurs ailes, et toutes, après de pénibles et inutiles efforts, s'en vont frustrées de la vue de l'être, et se repaissent de conjectures pour tout aliment. La cause de leur empressement à voir où est la plaine de la vérité, c'est que l'aliment convenable à la partie la meilleure de l'ame se trouve dans les prairies fertiles renfermées dans l'enceinte de cette plaine, et que la

nature des ailes qui portent l'ame s'en nourrit. C'est une loi d'Adrastée*, que toute ame qui, compagne fidèle des ames divines, a pu voir quelqu'une des essences, soit exempte de souffrance jusqu'à un nouveau voyage, et que si elle parvient toujours à suivre les dieux, elle n'éprouve jamais aucun mal. Mais quand elle ne peut pas suivre les dieux ni contempler les essences, et que par malheur s'étant remplie de l'aliment impur du vice et de l'oubli, elle s'appesantit, perd ses ailes et tombe sur la terre, la loi défend qu'elle anime le corps d'aucune bête brute dès la première génération. Celle qui a vu plus que les autres, vient animer un homme dont la vie doit être consacrée à la sagesse, à la beauté, aux Muses et à l'Amour. Celle qui a moins vu et ne se trouve ainsi qu'au second rang, animera un roi juste ou guerrier et puissant; celle du troisième rang, un politique, un économe, un spéculateur; celle du quatrième, un athlète laborieux ou un médecin; celle du cinquième, un devin ou un initié; celle du sixième, un poète ou un artiste; celle du septième, un artisan ou un laboureur; celle du huitième, un sophiste ou un démagogue; celle

* *L'inévitable*: symbole de l'ordre nécessaire des choses.

du neuvième, un tyran. Dans tous ces états l'ame qui a vécu selon la justice échange après la mort sa condition contre une condition meilleure; celle qui a vécu dans l'injustice échange la sienne contre une plus malheureuse : car aucune ame ne peut revenir au lieu d'où elle est partie avant dix mille ans, puisqu'avant ce temps aucune ne peut recouvrer ses ailes, si ce n'est cependant celle d'un philosophe qui a cherché la vérité avec un cœur simple, ou celle qui a brûlé pour les jeunes gens d'un amour philosophique. Celle-ci, pourvu qu'elle choisisse trois fois de suite le même genre de vie, à la troisième révolution de mille années recouvre ses ailes, et à la dernière des trois mille années reprend son vol. Mais les autres ames, après avoir terminé la première vie, subissent un jugement. Ce jugement rendu, les ames descendent aux lieux de peine situés dans les entrailles de la terre, et reçoivent leur châtiment; les autres, par un arrêt contraire, sont enlevées dans un certain lieu du ciel où elles jouissent d'une félicité proportionnée aux vertus qu'elles ont pratiquées sous la forme humaine : après mille années, les unes et les autres reviennent faire choix d'une nouvelle vie : chacune est libre d'embrasser la condition qu'elle préfère. C'est ainsi

qu'une ame humaine peut passer dans le sein d'une bête sauvage, et, sortie du corps farouche qu'elle animait, redevenir homme, si déjà elle l'avait été auparavant; car celle qui n'aurait jamais contemplé la vérité, ne pourrait en aucun temps revêtir la forme humaine. En effet, le propre de l'homme est de comprendre le général, c'est-à-dire ce qui dans la diversité des sensations peut être compris sous une unité rationnelle. Or, c'est là le ressouvenir de ce que notre ame a vu dans son voyage à la suite de Dieu, lorsque, dédaignant ce que nous appelons improprement des êtres, elle élevait ses regards vers le seul être véritable. Aussi est-il juste que la pensée du philosophe ait seule des ailes; car sa mémoire est toujours, autant que possible, avec les choses qui font de Dieu un véritable Dieu en tant qu'il est avec elles. L'homme qui fait un bon usage de ces précieux ressouvenirs, participe perpétuellement aux vrais et parfaits mystères, et devient seul véritablement parfait. Détaché des soins et des inquiétudes des hommes, uniquement attaché aux choses divines, la multitude l'invite à être plus sage ou le traite d'insensé; elle ne voit pas qu'il est inspiré.

C'est ici qu'en voulait venir tout ce discours sur la quatrième espèce de délire. L'homme,

en apercevant la beauté sur la terre, se ressouvient de la beauté véritable, prend des ailes et brûle de s'envoler vers elle; mais dans son impuissance il lève, comme l'oiseau, ses yeux vers le ciel; et négligeant les affaires d'ici-bas, il passe pour un insensé. Eh bien, de tous les genres de délire, celui-là est, selon moi, le meilleur, soit dans ses causes, soit dans ses effets, pour celui qui le possède et pour celui à qui il se communique; or, celui qui ressent ce délire et se passionne pour le beau, celui-là est désigné sous le nom d'amant. En effet nous avons dit que toute ame humaine doit avoir contemplé les essences, puisque sans cette condition aucune ame ne peut passer dans le corps d'un homme. Mais il n'est pas également facile à toutes de s'en ressouvenir, surtout si elles ne les ont vues que rapidement, si, précipitées sur la terre, elles ont eu le malheur d'être entraînées vers l'injustice par des sociétés funestes, et d'oublier ainsi les choses sacrées qu'elles avaient vues. Quelques-unes seulement conservent des souvenirs assez distincts; celles-ci, lorsqu'elles aperçoivent quelque image des choses d'en haut, sont transportées hors d'elles-mêmes et ne peuvent plus se contenir, mais elles ignorent la cause de leur émotion, parce qu'elles ne remarquent pas assez

bien ce qui se passe en elles. La justice, la sagesse, tout ce qui a du prix pour des ames, a perdu son éclat dans les images que nous en voyons ici-bas; embarrassés nous-mêmes par des organes grossiers, c'est avec peine que quelques-uns d'entre nous peuvent, en s'approchant de ces images, reconnaître le modèle qu'elles représentent. La beauté était toute brillante alors que, mêlées aux chœurs des bienheureux, nos ames, à la suite de Jupiter, comme les autres à la suite des autres dieux, contemplaient le plus beau spectacle, initiées à des mystères qu'il est permis d'appeler les plus saints de tous, et que nous célébrions véritablement quand, jouissant encore de toutes nos perfections et ignorant les maux de l'avenir, nous admirions ces beaux objets parfaits, simples, pleins de béatitude et de calme, qui se déroulaient à nos yeux au sein de la plus pure lumière, non moins purs nous-mêmes, et libres encore de ce tombeau qu'on appelle le corps *, et que nous traînons avec nous comme l'huître traîne la prison qui l'enveloppe.

Que l'on pardonne ces longueurs au souvenir

* *Tombeau*, σῆμα. *Corps*, σῶμα. Jeu de mots intraduisible.

et au regret d'un bonheur qui n'est plus. Je reviens à la beauté.

Elle brillait alors, comme nous le disions, parmi toutes es autres essences. Tombés en ce monde, nous l'avons reconnue plus distinctement que toutes les autres par l'intermédiaire du plus lumineux de nos sens. La vue est en effet le plus subtil des organes du corps; cependant elle n'aperçoit pas la sagesse, car nous sentirions naître en nous pour elle d'incroyables amours, si son image ou les images des autres objets vraiment aimables pouvaient se présenter à nos yeux aussi distinctement que celle de la beauté. Seule la beauté a reçu en partage d'être à la fois la chose la plus manifeste comme la plus aimable. L'homme qui n'a pas la mémoire fraîche de ces saints mystères ou qui l'a perdue entièrement, ne se reporte pas facilement vers l'essence de la beauté par la contemplation de son image terrestre. Au lieu de la regarder avec respect, entraîné par d'impurs désirs il cherche à l'assaillir, comme une bête sauvage; et, dans ses infâmes approches, il ne craint pas, il ne rougit pas de poursuivre un plaisir contre nature. Mais le nouvel initié, celui qui est encore tout plein des nombreuses merveilles qu'il a vues, en présence d'un visage presque céleste ou d'un corps

dont les formes lui rappellent l'essence de la beauté, frémit d'abord; quelque chose de ses anciennes émotions lui revient ; puis il contemple cet objet aimable et le révère à l'égal d'un dieu; et s'il ne craignait de voir traiter son enthousiasme de folie, il sacrifierait à son bien-aimé comme à l'image d'un dieu, comme à un dieu même. L'aperçoit-il ? semblable à l'homme que saisit la fièvre, il change tout-à-coup, il se couvre de sueur, un feu ardent l'échauffe et le pénètre : car, au moment qu'il reçoit par les yeux l'émanation de la beauté, il doit ressentir la douce chaleur dont les ailes de l'ame se nourrissent : cette chaleur fond l'enveloppe dont la dureté empêchait jusque là les germes des ailes d'éclore et de pousser. Alors l'affluence de cet aliment divin fait gonfler la tige des ailes, qui s'efforcent de percer pour se répandre dans l'ame tout entière. Car autrefois l'ame était tout ailée; maintenant elle est dans le plus grand travail, elle s'agite avec violence, et ressemble à l'enfant dont les gencives sont agacées par les efforts que font les premières dents pour percer. En effet, ses ailes commençant à naître, lui font éprouver une chaleur, un agacement, un chatouillement du même genre. Lorsqu'elle contemple la beauté du jeune

homme, elle recueille les parcelles qui s'en détachent et en émanent, et qui ont fait nommer le désir amoureux ἵμερος * ; elle s'en abreuve, s'embrase, et ne connaît plus d'autre sentiment que celui du bonheur. Mais quand l'objet aimé n'est pas là, les pores de l'ame par où sortaient les ailes se dessèchent et se ferment ; les ailes n'ont plus d'issue ; enfermées avec les émanations de la beauté, elles s'agitent, elles battent comme les veines, et font effort vers leurs issues naturelles qui se sont refermées, de sorte que l'ame, aiguillonnée de toutes parts, est dans les angoisses et dans les fureurs, tandis que le souvenir de la beauté lui cause de la joie. Partagée entre ces deux sentimens et ne pouvant s'expliquer ce qu'elle éprouve, elle se trouble, elle se désespère, elle tombe dans une espèce de rage, et son délire ne lui permet plus de sommeiller pendant la nuit ni de reposer pendant le jour ; elle court avidement du côté où elle croit apercevoir le bel objet qui l'occupe toute entière. Dès qu'elle peut le revoir, et se remplir de nouveau des émanations de la beauté, aussitôt se rouvrent tous les pores obstrués ; l'ame respire,

* Comme qui dirait ἰέμενα μέρη, parcelles détachées, émanations.

cesse de ressentir l'aiguillon de la douleur et goûte pour le moment la plus pénétrante volupté. Aussi ne veut-elle se détacher à aucun prix de son bien-aimé; rien à ses yeux n'est aussi précieux ; mère, parens, famille, amis, elle oublie tout; son bien négligé se perd sans qu'elle en tienne aucun compte; les goûts nobles et légitimes qui faisaient son orgueil, n'ont plus pour elle aucun charme; elle est prête à vivre esclave, et à s'endormir du plus profond sommeil, pourvu que ce soit le plus près possible de son bien-aimé. Car indépendamment du culte qu'elle rend à la beauté, elle ne trouve qu'auprès d'elle un remède à ses maux cuisans.

Cette affection, beau jeune homme auquel s'adresse ce discours, les hommes l'appellent amour; si je te dis comment les dieux l'appellent, le nom te fera rire sans doute par sa singularité. Quelques Homérides nous citent, je crois, des pièces détachées d'Homère deux vers dont l'un est bien outrageant pour l'amour et assez peu mesuré :

Les mortels le nomment l'Amour (*Eros*) qui a des ailes;
Mais les dieux l'appellent *Ptéros*, parce qu'il a la vertu d'en donner *.

* Voyez les notes.

On est libre d'admettre ou de rejeter l'autorité de ces vers, mais il n'en est pas moins vrai que les amans éprouvent l'espèce de sentiment que j'ai tâché de décrire.

Si l'homme épris d'amour fut autrefois un de ceux qui composaient le cortège de Jupiter, le dieu qui tire son nom de ses ailes est pour lui un fardeau moins incommode, il le supporte avec plus de constance. Mais ceux qui, attachés à la suite de Mars, l'ont suivi autour du ciel, une fois pris par l'amour, s'irritent à la seule idée d'une injure de la part de celui qu'ils aiment, et une rage sanguinaire les porte à s'immoler, eux et le jeune homme qu'ils chérissent. Ainsi le dieu dont on suivait le cortège, on l'honore dans cette vie ; on s'efforce de l'imiter, tant qu'on n'a pas été corrompu ; et l'on conserve pendant la première génération les mêmes mœurs, la même manière de vivre et d'agir, soit envers ceux qu'on aime, soit envers les autres hommes. Chacun se choisit un amour analogue à son caractère, fait de cet amour son dieu, et se plaît à le former et à l'orner comme une statue, pour l'adorer et célébrer ses mystères. Ceux qui ont suivi Jupiter veulent trouver une ame de Jupiter dans celui qu'ils aiment. Ils examinent donc s'il a naturellement le goût

de la sagesse et du commandement, et lorsqu'ils l'ont trouvé tel qu'ils le désirent, qu'ils lui ont donné leur amour, ils font tout pour l'affermir dans ces heureuses dispositions. S'ils ne s'étaient pas d'abord livrés aux études qui s'y rapportent, ils s'y appliquent maintenant et s'instruisent par le secours des autres et par leurs propres efforts; ils s'interrogent avec soin pour retrouver en eux-mêmes l'image de leur dieu et les traces de sa nature; ils y réussissent, parce qu'ils sont forcés d'avoir sans cesse les yeux du côté de ce dieu, et lorsqu'ils l'ont ressaisi en eux par la puissance du souvenir, pleins d'enthousiasme, ils lui empruntent ses mœurs et son caractère autant qu'il est permis à l'homme de participer de la nature divine. Alors, rapportant la cause de ce bonheur à celui qu'ils aiment, ils l'en aiment encore davantage; et s'ils sont inspirés par Jupiter, l'inspiration qu'ils ont puisée à cette source, ils la répandent, comme les Bacchantes *, sur l'ame de celui qu'ils chérissent, et l'assimilent le plus possible à leur divinité. Ceux qui ont voyagé à la suite de Junon, recherchent dans un jeune homme une ame royale, et après l'avoir trouvée, ils tien-

* Voyez l'*Ion*, et les *Bacchantes* d'Euripide, v. 141, et v. 703 - 710.

nent envers lui la même conduite. Ceux qui ont suivi Apollon et les autres dieux, se règlent chacun sur le leur, et cherchent un jeune homme doué de la même nature, et lorsqu'ils le possèdent, alors en imitant leur dieu, et en pressant ce jeune homme de l'imiter, ils tâchent qu'il se rapproche autant que possible du modèle dont l'idée leur est sans cesse présente. Ils s'y emploient de tout leur pouvoir, et sans jamais se livrer à l'envie ni à aucune malveillance peu généreuse envers leurs amours, les rendre semblables à eux-mêmes et à la divinité qu'ils honorent, voilà le but constant de leurs désirs et de leurs travaux.

Tel est le zèle de ceux qui aiment véritablement; leur succès est une sorte d'initiation ; et pour celui qui est l'objet, une telle passion ne peut qu'être une source d'honneur et de félicité, quand il y est sensible et se laisse subjuguer: or, sa défaite a lieu de cette manière.

En commençant ce discours nous avons distingué dans chaque ame trois parties différentes, deux coursiers et un cocher : conservons ici la même figure. Des deux coursiers, avons-nous dit, l'un est généreux, l'autre ne l'est pas ; mais nous n'avons pas expliqué quelle était la vertu du bon coursier, le vice du mauvais;

nous allons maintenant l'expliquer. Le premier, d'une noble contenance, droit, les formes bien dégagées, la tête haute, les naseaux tant soit peu recourbés, la peau blanche, les yeux noirs, aimant l'honneur avec une sage retenue, fidèle à marcher sur les traces de la vraie gloire, obéit, sans avoir besoin qu'on le frappe, aux seules exhortations et à la voix du cocher. Le second, gêné dans sa contenance, épais, de formes grossières, la tête massive, le col court, la face plate, la peau noire, les yeux glauques et veinés de sang, les oreilles velues et sourdes, toujours plein de colère et de vanité, n'obéit qu'avec peine au fouet et à l'aiguillon. Quand la vue d'un objet propre à exciter l'amour agit sur le cocher, embrase par les sens son âme tout entière, et lui fait sentir l'aiguillon du désir, le coursier, qui est soumis à son guide, dominé sans cesse, et dans ce moment même, par les lois de la pudeur, se retient d'insulter l'objet aimé; mais l'autre ne connaît déjà plus ni l'aiguillon ni le fouet, il bondit emporté par une force indomptable, cause les disgrâces les plus fâcheuses au coursier qui est avec lui sous le joug et au cocher, les entraîne vers l'objet de ses désirs et après une volupté toute sensuelle. D'abord ceux-ci résistent et s'opposent avec force à

une violence indigne et coupable. Mais à la fin, lorsque le mal est sans bornes, ils s'abandonnent au coursier fougueux, et promettant de faire ce qu'il voudra, s'approchent et contemplent de près la beauté toute resplendissante de l'objet chéri. A cette vue la mémoire du guide se reporte vers l'essence de la beauté, il la voit s'avancer chastement à côté de la sagesse. Saisi de crainte et de respect, il tombe en arrière, ce qui le force de retirer les rênes avec tant de violence que les deux coursiers se cabrent, l'un de bon gré puisqu'il ne fait pas de résistance, mais l'autre, le coursier indocile, avec regret et avec fureur. En reculant, le premier, encore tout confus et tout ravi, inonde l'ame toute entière de sueur et d'écume; l'autre, déjà guéri de l'impression du frein et de la douleur de sa chute, ayant à peine repris haleine, se répand en outrages et en injures contre son compagnon et contre le cocher lui-même; il leur reproche leur timidité et leur lâcheté à soutenir l'attaque concertée; enfin, malgré leur refus de le suivre, il les force de céder encore une fois et n'accorde qu'avec peine à leurs instances un moment de délai. Ce temps une fois passé, s'ils feignent de ne plus y penser, il réveille leur souvenir et leur fait violence;

hennissant et bondissant il les entraîne, et les force de hasarder auprès de l'objet aimé une nouvelle tentative. A peine arrivé près de lui il se couche, s'alonge, et se livrant aux mouvemens les plus lascifs, mord son frein, et tire en avant avec effronterie. Le cocher cependant éprouve plus fortement encore qu'auparavant la même impression de terreur, et se rejetant en arrière, comme il arrive souvent dans les courses quand on fait effort pour franchir la barrière, il retire avec plus de violence que jamais le frein entre les dents du coursier rebelle, ensanglante sa bouche et sa langue insolente, et meurtrissant contre terre les jambes et les cuisses de l'animal fougueux il le dompte par la douleur. Lorsqu'à force d'endurer les mêmes souffrances, le méchant s'est enfin corrigé, il suit humilié la direction du cocher, mourant de crainte dès qu'il aperçoit le bel objet dont il est épris. C'est alors seulement que l'ame des amans suit celui qu'elle aime avec pudeur et modestie.

Il arrive enfin qu'à force de recevoir comme un dieu toutes sortes d'hommages d'un amant sincèrement épris, le jeune homme naturellement disposé à l'aimer en vient à partager les sentimens de celui dont il reçoit les adorations. Si précédemment ses condisciples ou quelques

autres personnes lui ont inspiré de faux principes en lui disant qu'il est honteux de fréquenter un amant, et que ces motifs lui aient fait repousser le sien, le temps qui s'écoule, l'âge, la nécessité, lui persuadent enfin de l'admettre aux douceurs d'une tendre familiarité, car il n'a jamais été écrit dans les arrêts du destin que deux méchans pourraient s'aimer, ni que deux hommes honnêtes pourraient ne pas s'aimer. A peine ce jeune homme est-il en rapport avec son amant, et a-t-il accueilli ses discours et sa personne, que la passion de l'amant remplit d'admiration l'objet aimé qui voit que l'affection de tous les parens et de tous les amis ensemble n'est rien au prix de celle d'un amant inspiré. Au bout de quelque temps, à force de se voir et de se toucher, soit dans les gymnases, soit dans d'autres rencontres, les flots de cette émanation que Jupiter amoureux de Ganymède appela * désir amoureux (ἵμερος), se portant avec abondance vers l'amant, le pénètrent en partie; puis lorsqu'il en est rempli, le reste s'écoule au dehors; et comme un souffle, un écho qui vient frapper sur quelque chose de dur et de poli est

* Il y a ici probablement une allusion à quelque passage de poète.

repoussé vers le point d'où il partait, ainsi l'émanation de la beauté revient au beau jeune homme en s'insinuant par les yeux qui sont le chemin de l'ame, et excitant dans son ame le désir de s'envoler, nourrit et dégage les ailes, et remplit d'amour l'ame du bien-aimé : voilà donc le jeune homme qui aime aussi, mais il ne sait qui ; il ne connaît pas la nature de son affection et ne saurait l'exprimer ; semblable à celui dont la vue s'est affaiblie pour avoir regardé des yeux malades, il cherche en vain la cause de son mal, et, sans le savoir, dans les yeux de son amant il voit comme dans un miroir sa propre image. En sa présence il cesse comme lui de ressentir la douleur ; en son absence il le regrette autant qu'il en est regretté ; il lui * rend amour pour amour. Mais il ne croit point que son affection soit de l'amour ; il l'appelle, il la croit de l'amitié. En même temps il désire presque autant que son amant, quoiqu'un peu moins, de le voir, de le toucher, de l'embrasser, de partager sa couche, et voilà bientôt très probablement ce qui lui arrivera. Or, tandis qu'ils partagent la même couche, le coursier indompté de l'amant a beaucoup de choses à dire au cocher ; il lui de-

* Le texte : *Il a Antéros, image d'Éros.*

mande en retour de tant de peines un moment de plaisir. Celui du jeune homme n'a rien à dire : mais, entraîné par un désir qu'il ne connaît pas, il presse son amant entre ses bras, l'embrasse, le caresse le plus tendrement, et tandis qu'ils reposent si près l'un de l'autre, il est incapable de refuser à son amant les faveurs que celui-ci lui demandera. Mais l'autre coursier et le cocher lui opposent la pudeur et la raison. Si donc, la partie la plus noble de l'intelligence remporte une si belle victoire, et les guide vers la sagesse et la philosophie, les deux amans passent dans le bonheur et l'union des ames la vie de ce monde, maîtres d'eux-mêmes; réglés dans leurs mœurs, parce qu'ils ont asservi ce qui portait le vice dans leur ame et affranchi ce qui y respirait la vertu. Après la fin de la vie ils reprennent leurs ailes et s'élèvent avec légèreté, vainqueurs dans l'un des trois combats * que nous pouvons appeler véritablement olympiques; et c'est un si grand bien, que ni la sagesse humaine ni le délire divin ne sauraient en procurer un plus grand à l'homme. Mais s'ils ont choisi

* Plus haut il a été question de trois révolutions, chacune de mille ans, de trois épreuves de l'ame philosophique, lesquelles sont ici comparées aux combats olympiques, où il y avait aussi trois épreuves.

un genre de vie moins noble, contraire à la philosophie, mais non pas à l'honneur, il ne manquera pas d'arriver, qu'au milieu de l'ivresse ou de quelque autre négligence, leurs coursiers indomptés, ne trouvant pas leurs ames sur leurs gardes, les conduisent de concert vers un même but; alors ils prennent le parti le plus digne d'envie aux yeux de la multitude, et s'attachent simplement à jouir. Quand ils se sont satisfaits, ils renouvellent plus d'une fois encore leurs jouissances, mais seulement de loin en loin. Leurs actions ne sont pas approuvées par l'intelligence toute entière. Leur liaison est douce encore, quoique moins forte que celle des purs amans, tant que dure leur passion; et quand elle a cessé, comme ils croient s'être donné le gage le plus précieux d'une foi mutuelle, ils ne se permettent pas d'en délier les nœuds pour faire place à la haine. A la fin de la vie leurs ames sortent du corps sans ailes à la vérité, mais ayant déjà poussé quelques plumes, de sorte qu'ils sont encore bien récompensés de s'être abandonnés au délire de l'amour; car ce n'est pas dans les ténèbres et sous la terre que la loi envoie ceux qui ont déjà commencé le voyage céleste; au contraire, elle leur assure une vie brillante et pleine de bonheur, et lorsqu'ils re-

çoivent leurs ailes, ils les reçoivent en même temps, à cause de l'amour qui les a unis.

Tels sont, ô jeune homme, les grands, les divins avantages que te procurera la tendresse d'un amant. Mais le commerce d'un homme sans amour, tempéré par une sagesse mortelle, occupé par des soins frivoles, ne faisant germer dans l'âme de l'objet aimé qu'une prudence servile qui peut bien être une vertu aux yeux de la multitude, la fait errer pendant neuf mille ans sur la terre et sous la terre privée de raison.

O Amour! je te consacre cette palinodie, comme l'expiation la plus belle et la meilleure qu'il soit en mon pouvoir de t'offrir : si les paroles en sont trop poétiques, c'est Phèdre qui m'a forcé de les employer. Mais puisses-tu me pardonner le premier discours et recevoir avec indulgence le dernier; désormais propice et favorable, daigne ne point me ravir ni diminuer en moi par colère cet art d'aimer dont tu m'as fait présent; accorde-moi d'être encore plus cher qu'auparavant à la beauté, et si d'abord nous avons tenu quelques propos injurieux à ta divinité, Phèdre et moi, n'en accuse que Lysias, père de ce discours; détourne-le de ces sophismes, et de même que son frère Polemarque s'est adonné à la philosophie, tourne-

le aussi vers elle, afin que son amant que voici, délivré de l'incertitude où il est maintenant, puisse consacrer sans réserve toute son existence à l'amour approuvé par la philosophie.

PHÈDRE.

Je le souhaite comme toi, mon cher Socrate, si véritablement il vaut mieux pour nous qu'il en soit ainsi; mais je ne puis me lasser d'admirer ton dernier discours, et combien il l'emporte sur le premier. Je crains que Lysias ne paraisse bien inférieur s'il essaie de te répondre. Je sais d'ailleurs qu'il y a peu de jours un de nos hommes d'état a reproché à Lysias de trop écrire, et que dans toute sa diatribe il l'appelle le faiseur de discours. Il sera donc possible que par amour-propre il s'abstienne d'écrire.

SOCRATE.

Jeune homme, voilà une idée bizarre; et tu méconnais fort ton ami si tu le crois capable de s'effrayer pour si peu de chose, peut-être même as-tu cru qu'on lui faisait sincèrement ce reproche?

PHÈDRE.

Oui vraiment, mon cher Socrate; et tu sais toi-même que les hommes les plus puissans et les plus considérables dans un état rougissent de composer des discours et de laisser des écrits,

dans la crainte que la postérité ne leur donne le nom de sophistes.

SOCRATE.

Il y a là des replis que tu n'as pas pénétrés; tu n'as pas remarqué que les hommes d'état les plus superbes sont ceux qui aiment le plus à composer des discours et à laisser des écrits. Dès qu'ils en ont fait quelqu'un, ils sont si aises de se voir admirer, que les premiers noms qu'ils y inscrivent sont ceux de leurs admirateurs.

PHÈDRE.

Que veux-tu dire? je ne te comprends pas bien.

SOCRATE.

Tu ne me comprends pas! n'est-il pas vrai qu'en tête des écrits d'un homme d'état sont toujours les noms de ses admirateurs?

PHÈDRE.

Comment cela?

SOCRATE.

Il a plu (n'est-ce pas là le texte même de l'écrit?) *au sénat*, *au peuple*, *ou à tous les deux*, *d'après l'avis d'un tel*... et ici l'auteur fait sans façon son propre éloge. Ensuite, pour montrer à ses admirateurs combien il est habile, de tout cela il fait souvent un fort long écrit; car, je te le demande, n'est-ce pas un écrit en forme?

PHÈDRE.

J'en conviens.

SOCRATE.

L'écrit réussit-il, le poète couronné sort du théâtre plein de joie; est-il rejeté, et se voit-il frustré de l'honneur qu'il s'était promis comme écrivain et faiseur de discours, il s'afflige et reçoit les condoléances de ses amis.

PHÈDRE.

Oui vraiment.

SOCRATE.

Il est donc évident que, loin de mépriser ce métier, ils en font le plus grand cas.

PHÈDRE.

Il est vrai.

SOCRATE.

Eh quoi! lorsqu'un orateur ou un roi revêtu de la puissance d'un Lycurgue, d'un Solon, ou d'un Darius, devient dans sa patrie un immortel faiseur de discours, ne se regarde-t-il pas lui-même pendant toute sa vie comme un demi-dieu, et la postérité n'en juge-t-elle pas ainsi en considérant ses écrits?

PHÈDRE.

Certainement.

SOCRATE.

Crois-tu donc qu'un seul d'entre eux, quel que

soit son caractère, ou sa prévention contre Lysias, puisse lui faire une honte d'écrire?

PHÈDRE.

Je ne le crois pas, d'après ce que tu dis; ce serait, à ce qu'il semble, tourner en ridicule sa propre passion.

SOCRATE.

Il est donc parfaitement clair qu'il n'y a rien de mal à écrire des discours.

PHÈDRE.

Que répondre?

SOCRATE.

Ce qui me paraît mal, ce n'est pas de discourir et d'écrire bien, mais de discourir et d'écrire mal.

PHÈDRE.

Cela est clair.

SOCRATE.

Mais qu'est-ce qu'écrire bien ou écrire mal? Faudra-t-il, mon cher Phèdre, examiner là-dessus Lysias, ou quelqu'un de ceux qui ont écrit ou qui écriront des ouvrages sur la politique ou sur des sujets particuliers, soit en vers comme le poète, soit en style libre comme le prosateur?

PHÈDRE.

S'il le faudra! eh! quel peut être le but de la

vie sinon ces jouissances? au moins ne sont-ce pas celles qui sont nécessairement précédées de la douleur, sous peine de n'être plus des jouissances : qualité commune à presque tous les plaisirs du corps, et qui les a fait justement traiter de serviles.

SOCRATE.

Nous avons du temps de reste, à ce qu'il me semble. Je crois aussi que les cigales en chantant, comme elles en ont l'habitude, et en conversant au-dessus de nos têtes, nous regardent; et, si elles nous voyaient comme la multitude, au lieu de causer, sommeiller en plein midi, et, faute de savoir occuper notre pensée, céder à l'influence de leurs voix assoupissantes, elles pourraient à bon droit se moquer de nous; elles croiraient voir des esclaves qui sont venus dans cet endroit pour dormir près de la fontaine, comme des brebis qui se reposent au milieu du jour : mais si elles nous voient continuer le cours de notre entretien, sans nous laisser charmer par les chants de ces nouvelles sirènes, peut-être par admiration nous accorderont-elles le bienfait que les dieux leur ont permis d'accorder aux hommes.

PHÈDRE.

Quel est ce bienfait? je ne crois pas en avoir entendu parler jusqu'ici.

SOCRATE.

Un amant des muses ne devrait pas ignorer ces choses-là. On dit donc que les cigales étaient des hommes avant la naissance des Muses. Quand le chant naquit avec les Muses, plusieurs des hommes de ce temps furent si transportés de plaisir que la passion de chanter leur fit oublier le boire et le manger, et qu'ils moururent sans même s'en apercevoir. C'est d'eux que naquit ensuite la race des cigales, qui a reçu des Muses le privilége de n'avoir aucun besoin de nourriture. Du moment qu'elles viennent au monde, elles chantent sans boire ni manger jusqu'au terme de leur existence, puis elles vont trouver les Muses, et leur font connaître ceux par qui chacune d'elles est honorée ici-bas : à Terpsichore, ceux qui l'honorent dans les chœurs, et ils lui deviennent plus chers sur le rapport de ces fidèles témoins; à Érato, ceux qui l'honorent par des chants amoureux; et pareillement à toutes les autres, ceux qui leur rendent l'espèce d'hommage qui convient à chacune. A la plus âgée, Calliope, et à la cadette, Uranie, elles font connaître ceux qui, vivant au sein de la philosophie, rendent ainsi hommage aux chants de ces deux déesses, les plus mélodieux de tous; car ce sont elles qui président aux mouvemens des corps cé-

lestes et aux discours des dieux et des hommes*. Voilà bien des raisons pour parler au lieu de dormir en plein midi.

PHÈDRE.

Parlons donc.

SOCRATE.

Puisque nous nous étions proposé d'examiner ce qui fait un bon et un mauvais discours, écrit ou parlé, il nous faut commencer cet examen.

PHÈDRE.

Sans doute.

SOCRATE.

N'est-il pas nécessaire, pour qu'un discours soit parfait, que l'orateur connaisse la vérité des choses dont il doit discourir?

PHÈDRE.

J'ai entendu dire à ce sujet, mon cher Socrate qu'il n'était pas nécessaire, pour être orateur, de connaître ce qui est véritablement juste, mais ce qui le paraît à la multitude chargée de prononcer, ni ce qui est vraiment bon et beau, mais ce qui paraît tel : car la persuasion naît plutôt de cette apparence que de la vérité.

* Il y a ici quelques jeux de mots sur les noms des Muses qu'il n'a pas toujours été possible de traduire.

SOCRATE.

Non, il ne faut pas rejeter *, mon cher Phèdre, les paroles des hommes habiles; il faut examiner ce qu'elles signifient, et ce que tu viens de dire mérite d'être approfondi.

PHÈDRE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Prenons-nous-y de cette manière.

PHÈDRE.

Voyons.

SOCRATE.

Si je te conseillais d'acheter un cheval pour t'en servir dans les combats, et que ni l'un ni l'autre nous n'eussions jamais vu de cheval, mais que j'eusse seulement appris que Phèdre appelle cheval celui de tous les animaux domestiques qui a les plus longues oreilles....

PHÈDRE.

Tu veux rire, Socrate.

SOCRATE.

Un moment. La chose serait bien plus risible si, voulant te persuader sérieusement, je composais un discours où je fisse l'éloge de l'âne, en lui donnant le nom de cheval; si je disais que

* Allusion détournée au vers 65 du liv. III de l'*Iliade*.

c'est un animal très utile à la maison et à l'armée, qu'on peut se défendre assis sur son dos, et qu'il est fort commode pour porter les bagages, et pour mille autres choses semblables.

PHÈDRE.

Oui, cela serait le comble du ridicule.

SOCRATE.

Mais enfin ne vaut-il pas mieux encore être ridicule dans sa bienveillance que dangereux et nuisible?

PHÈDRE.

Sans doute.

SOCRATE.

Or, lorsqu'un orateur, ignorant la nature du bien et du mal, trouvera ses concitoyens dans une égale ignorance, et leur conseillera, non plus de prendre un âne pour un cheval, mais le mal pour le bien, et qu'en étudiant les penchans de la multitude, il réussira à faire prévaloir l'un sur l'autre, quels fruits crois-tu que la rhétorique puisse recueillir d'une telle semence?

PHÈDRE.

D'assez mauvais.

SOCRATE.

Avons-nous, mon cher Phèdre, blâmé trop durement l'art de la parole? Peut-être aussi pourrait-il nous répondre : Beaux raisonneurs, que

dites-vous là? je ne force personne à apprendre à parler sans connaître la vérité. Mon avis est qu'on acquière d'abord la connaissance de la vérité, puis que l'on m'étudie. Mais je n'en soutiens pas moins que, même la vérité étant connue, l'art de persuader ne saurait exister sans moi.

PHÈDRE.

N'aurait-il pas raison de parler ainsi?

SOCRATE.

Oui sans doute, si toutes les voix qui s'élèveraient après la rhétorique s'accordaient à reconnaître qu'elle est véritablement un art; mais il me semble en ouïr qui le contestent, et qui s'écrient qu'elle ment, qu'elle n'est pas un art, mais un frivole passe-temps.

PHÈDRE.

Allons, mon cher Socrate, fais comparaître ces voix, et sachons enfin ce qu'elles disent.

SOCRATE.

Venez, beaux enfans, auprès de mon cher Phèdre, père lui-même d'enfans qui vous ressemblent; venez lui persuader que, sans connaître à fond la philosophie, il ne sera jamais capable de bien parler sur aucun sujet. Que Phèdre vous réponde.

PHÈDRE.

Interrogez-le.

SOCRATE.

En général, la rhétorique n'est-elle pas l'art de conduire les esprits par la parole, non-seulement dans les tribunaux et dans les assemblées publiques, mais aussi dans les conversations particulières, art qui peut s'exercer sur des sujets légers comme sur des affaires importantes, le bien n'étant pas moins honorable dans les petites ou dans les grandes choses? N'est-ce pas là ce que tu as entendu dire?

PHÈDRE.

Oh! par Jupiter, ce n'est pas tout-à-fait cela. On reconnait l'existence de cet art principalement devant les tribunaux et aussi dans les assemblées du peuple. Mais je n'ai pas entendu dire qu'il s'étendît au-delà.

SOCRATE.

Tu ne connais donc pas d'autre rhétorique que celle de Nestor et d'Ulysse, qui se sont amusés à en écrire les préceptes dans leurs loisirs sous les murs d'Ilion? et tu n'as jamais entendu parler de la rhétorique de Palamède?

PHÈDRE.

Par Jupiter, je n'en ai pas la moindre connaissance, pas plus que de celle de Nestor et d'Ulysse,

à moins que ton Nestor et ton Ulysse ne soient Gorgias et Thrasymaque *.

SOCRATE.

Eh bien! laissons-les, et dis-moi, dans les tribunaux, que font les parties adverses? ne soutiennent-elles pas le pour et le contre?

PHÈDRE.

Assurément.

SOCRATE.

Et sur le juste et l'injuste?

PHÈDRE.

Oui.

SOCRATE.

Celui donc qui sait faire cela avec art fera paraître la même chose aux mêmes personnes ou juste ou injuste, comme il voudra?

PHÈDRE.

Eh bien?

SOCRATE.

Et dans l'assemblée du peuple, il fera paraître les mêmes choses tantôt avantageuses, tantôt funestes?

PHÈDRE.

Sans doute.

* Pour l'intelligence de ce parallèle, voyez le *Gorgias* et la *République*.

SOCRATE.

Or, ne savons-nous pas que le Palamède d'Élée* parlait avec un art si prodigieux, que les mêmes choses paraissaient aux auditeurs semblables et différentes, une et plusieurs, stables et changeantes?

PHÈDRE.

Rien de si vrai.

SOCRATE.

On ne soutient donc pas le pour et le contre seulement dans les tribunaux et les assemblées du peuple; mais probablement, si c'est un art, il est le même pour toutes les espèces de discours: il consiste à opposer les probabilités l'une à l'autre, et à en faire ressortir la force, quand même un autre s'efforcerait, par des raisons contraires, de la balancer ou de la déguiser.

PHÈDRE.

Comment cela?

SOCRATE.

Il me semble qu'en cherchant de ce côté, nous en viendrons à bout. Où penses-tu que l'illusion soit plus facile? dans les choses très-différentes, ou dans les choses à peu près semblables?

* Zénon d'Élée. Voyez le Scholiaste et Diog. de Laërte, IV, 25.

PHÈDRE.

Dans celles qui diffèrent peu.

SOCRATE.

Pour changer de côté sans être aperçu, crois-tu qu'il vaille mieux s'écarter peu à peu, ou s'éloigner à grands pas ?

PHÈDRE.

La réponse est trop claire.

SOCRATE.

Il faut donc que l'homme qui veut faire illusion aux autres sans se laisser tromper lui-même, distingue avec exactitude les ressemblances et les différences des choses?

PHÈDRE.

Oui, cela est vraiment nécessaire.

SOCRATE.

Sera-t-il donc capable, s'il ignore la vraie nature de chaque chose, de reconnaître la différence plus ou moins grande de la chose qu'il ne connaît pas avec d'autres?

PHÈDRE.

Impossible.

SOCRATE.

Ainsi l'erreur de ceux qui croient le contraire de ce qui est, vient évidemment de quelque fausse ressemblance?

PHÈDRE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Y aurait-il donc un art possible de faire prendre insensiblement le change à ses auditeurs, et de les conduire, de ressemblance en ressemblance, depuis la véritable nature des choses jusqu'à son contraire, ou d'éviter pour son propre compte une semblable erreur, sans connaître soi-même la nature de chaque chose ?

PHÈDRE.

Cela ne se peut.

SOCRATE.

Ainsi celui qui ne connaît point la vérité et qui court après l'opinion, s'il prétend posséder l'art de la parole, ne possède qu'un art ridicule et qui proprement n'est pas un art ?

PHÈDRE.

Il en court grand risque.

SOCRATE.

Veux-tu voir maintenant dans le discours de Lysias que tu as entre les mains, et veux-tu voir dans nos discours, ce que j'entends par art ou par défaut d'art ?

PHÈDRE.

Le plus volontiers du monde, car nous dis-

sertons dans le vague, n'ayant pas d'exemples capables de nous fixer.

SOCRATE.

Il semble vraiment qu'un heureux hasard nous ait fait prononcer deux discours propres à montrer que celui qui connaît la vérité peut aisément, et comme en se jouant, la faire perdre de vue à ses auditeurs : c'est pourquoi, mon cher Phèdre, je rapporte ces discours aux dieux habitans de ces lieux ; et peut-être aussi les interprètes des Muses qui chantent au-dessus de nos têtes nous auront-ils envoyé ces inspirations ; car pour moi je n'ai jamais rien entendu à cet art de la parole.

PHÈDRE.

Soit, puisqu'il te plaît de le dire. Mais commence l'examen dont tu parles.

SOCRATE.

Lis donc le commencement du discours de Lysias.

PHÈDRE.

« Instruit de tout ce qui m'intéresse, tu sais « ce qui contribuerait à notre bonheur commun ; « ne me refuses pas, sous prétexte que je ne suis « pas ton amant : car l'amant, une fois satisfait, « se repent ordinairement d'avoir trop fait pour « l'objet de sa passion. »

SOCRATE.

Arrête maintenant; il faut montrer en quoi Lysias se trompe et manque d'art. N'est-ce pas?

PHÈDRE.

Oui certes.

SOCRATE.

N'est-il pas évident que, sur certains sujets, nous avons tous les mêmes idées, et que sur d'autres nous sommes en guerre?

PHÈDRE.

Je crois bien te comprendre; mais explique-toi plus clairement.

SOCRATE.

Si quelqu'un prononce le mot fer ou argent, ce mot ne réveille-t-il pas en nous tous la même idée?

PHÈDRE.

Certainement.

SOCRATE.

Mais qu'on prononce le nom de bon ou de juste, n'allons-nous pas l'un d'un côté, l'autre de l'autre, sans être jamais d'accord ensemble, et souvent avec nous-mêmes?

PHÈDRE.

Il est vrai.

SOCRATE.

Ainsi sur certaines choses nous sommes d'accord, sur d'autres non?

PHÈDRE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Maintenant de quel côté est-il le plus facile de nous faire illusion, et dans quels sujets l'art de la parole a-t-il le plus d'empire?

PHÈDRE.

Évidemment dans ceux où il y a de l'incertitude.

SOCRATE.

Celui donc qui veut acquérir l'art de la parole doit d'abord faire méthodiquement cette distinction, et se faire une idée nette de ces deux espèces de choses, de celles où la multitude est nécessairement incertaine, et de celles où elle ne l'est pas.

PHÈDRE.

Celui-là serait bien heureux, mon cher Socrate, qui saisirait parfaitement cette distinction.

SOCRATE.

Après cela je crois qu'il faudrait, en abordant chaque sujet, reconnaître, sans illusion et d'un regard pénétrant, à quelle espèce il appartient.

PHÈDRE.

Nul doute.

SOCRATE.

Et l'amour, de quelle espèce dirons-nous qu'il soit? des choses dont on dispute, ou non?

PHÈDRE.

De celles dont on dispute, assurément. Crois-tu sans cela qu'il t'aurait laissé soutenir, comme tu l'as fait tout à l'heure, d'abord qu'il est un mal et pour celui qui aime et pour celui qui est aimé, et ensuite qu'il est le plus grand des biens?

SOCRATE.

À merveille. Mais réponds encore à cette question, car, dans le délire de l'enthousiasme, cela m'est échappé de la mémoire: ai-je défini l'amour en commençant de parler?

PHÈDRE.

Oui vraiment, on ne saurait mieux.

SOCRATE.

Combien donc les nymphes filles d'Achéloüs, et Pan, fils d'Hermès *, sont plus habiles dans l'art de la parole que Lysias, fils de Céphale! Ou me trompé-je, et Lysias, en commençant à parler sur l'amour, nous a-t-il donné une définition de l'amour sur laquelle il a arrangé le reste de son discours, et l'a conduit à sa conclusion? Veux-tu que nous en relisions le commencement?

PHÈDRE.

Si tu le désires; mais ce que tu cherches n'y est pas.

* Voyez le *Cratyle*, Hérodot. II, et l'hymne d'Homère.

SOCRATE.

Lis toujours; j'ai envie d'entendre encore ce passage.

PHÈDRE.

« Instruit de tout ce qui m'intéresse, tu sais « ce qui contribuerait à notre bonheur commun; « ne me refuses pas, sous prétexte que je ne suis « pas ton amant : car l'amant, une fois satisfait, « se repent ordinairement d'avoir trop fait pour « l'objet de sa passion. »

SOCRATE.

Il s'en faut beaucoup, ce me semble, qu'il ait fait ce que nous cherchons, lui qui ne débute pas par le commencement, mais par la fin, et semble vouloir revenir en arrière contre le fil de l'eau au point d'où il aurait dû partir, commençant par où finirait l'amant qui cherche à convaincre son bien-aimé? ou bien me trompé-je, Phèdre, mon noble ami *?

PHÈDRE.

Mais c'est qu'en effet, Socrate, il n'a voulu faire que la fin d'un discours.

SOCRATE.

Soit. Mais d'ailleurs ne trouves-tu pas que les

* Allusion au vers 281 du liv. VIII de l'Iliade, *Teucer, mon noble ami...*

idées sont entassées sans beaucoup d'ordre? Ce qu'il dit en second lieu paraît-il devoir nécessairement être à cette place, et n'y pourrait-on pas substituer quelque autre partie du discours? Il me semble, à moi, dans mon ignorance, que notre ami a bravement jeté sur le papier tout ce qui lui venait à l'esprit. Mais toi, trouves-tu dans son ouvrage un plan déterminé, d'après lequel il en ait ainsi disposé toutes les parties?

PHÈDRE.

Tu es trop bon de me croire capable de pénétrer si avant dans les secrets de la composition d'un Lysias.

SOCRATE.

Au moins tu conviendras, je pense, que tout discours doit être composé comme un être vivant; avoir un corps qui lui soit propre, une tête et des pieds, un milieu et des extrémités proportionnées entre elles et avec l'ensemble?

PHÈDRE.

Qui en doute?

SOCRATE.

Examine donc si le discours de ton ami est composé de cette manière ou d'une autre, et tu trouveras qu'il ressemble fort à cette inscription gravée, dit-on, sur le tombeau de Midas, roi de Phrygie.

PHÈDRE.

Quelle est-elle, et qu'a-t-elle de remarquable?

SOCRATE.

La voici:

Je suis une vierge d'airain et repose sur le tombeau de Midas;
Tant que l'eau coulera et que les arbres verdiront,
Je resterai sur ce tombeau arrosé de larmes,
Et j'annoncerai aux passans que Midas est ici enterré *.

Tu conçois sans doute qu'il est fort indifférent par quel vers on commencera ou on finira de lire cette inscription?

PHÈDRE.

Tu te divertis aux dépens de notre discours, mon cher Socrate?

SOCRATE.

Laissons donc ce premier discours pour ne pas te fâcher, quoique à mon avis il renferme encore bien d'autres exemples fort bons à étudier, pour n'être pas tenté le moins du monde de les imiter. Venons-en aux autres discours: il s'y trouvait, je crois, une chose très-importante à

* Diog. de Laërt., I, 89, cite ces vers avec deux de plus, et les rapporte, sur la foi de Simonide, à Cléobule, célèbre auteur de poésies de ce genre. Voyez Jacobs. *Anth. Gr.*, I, 192.

observer si l'on veut s'instruire dans l'art de la parole.

PHÈDRE.

Que veux-tu dire ?

SOCRATE.

Ces deux discours étaient contradictoires ; car l'un soutient qu'il faut favoriser un amant, l'autre un ami sans amour.

PHÈDRE.

Oui vraiment ; et ces deux causes ont été plaidées avec chaleur.

SOCRATE.

Je croyais que tu allais dire, et bien justement, avec fureur ; c'est précisément le mot que je cherchais. N'avons-nous pas dit que l'amour est une fureur, un délire ?

PHÈDRE.

Oui.

SOCRATE.

Nous avons distingué deux espèces de délires : l'un causé par des maladies humaines, l'autre par une inspiration des dieux qui nous fait sortir de ce qui semble l'état régulier.

PHÈDRE.

Il est vrai.

SOCRATE.

Ce délire divin, nous l'avons encore divisé

en quatre espèces sous la protection de quatre dieux; nous avons rapporté le délire des prophètes à Apollon, celui des initiés à Bacchus, celui des poètes aux Muses, le quatrième à Vénus et à l'Amour, et nous avons dit que cette dernière espèce était la meilleure de toutes. Puis, je ne sais comment, imitant, en quelque manière, le délire dont nous parlions, et marchant peut-être assez près de la vérité, peut-être aussi nous en écartant, faisant de tout cela un discours assez plausible, nous avons composé comme en badinant une espèce d'hymne mythologique, décent et pieux, à l'honneur de ton maître et du mien, mon cher Phèdre, l'Amour, qui préside à la beauté.

PHÈDRE.

Et je n'ai pas eu peu de plaisir à t'entendre.

SOCRATE.

Ce qu'il faut surtout saisir dans ce discours, c'est comment on y passe du reproche à l'éloge.

PHÈDRE.

Comment cela?

SOCRATE.

Tout le reste en effet n'est, selon moi, qu'un badinage; mais il y a deux choses que le hasard nous a suggérées sans doute, mais qu'il serait intéressant qu'un homme habile pût traiter avec art.

PHÈDRE.

Lesquelles ?

SOCRATE.

C'est d'abord de réunir sous une seule idée générale toutes les idées particulières éparses de côté et d'autre, afin de bien faire comprendre, par une définition précise, le sujet que l'on veut traiter; comme tout à l'heure, en parlant de l'amour, nous avons eu soin de le définir bien ou mal, d'où a résulté du moins pour tout le discours l'ordre et la clarté.

PHÈDRE.

Et quelle est l'autre chose, Socrate?

SOCRATE.

C'est de savoir de nouveau décomposer le sujet en ses différentes parties, comme en autant d'articulations naturelles, et de tâcher de ne point mutiler chaque partie comme ferait un mauvais écuyer tranchant. Ainsi tout à l'heure nos deux discours ont commencé par donner une idée générale du délire; et, comme un même corps se compose naturellement de deux parties réunies sous le nom d'un seul être, savoir la droite et la gauche, nos deux discours ont trouvé dans ce délire unique deux espèces distinctes qu'ils se sont partagées : l'un a pris son chemin à gauche, et n'est revenu sur ses pas qu'après avoir

rencontré en route un certain faux amour qu'il n'a pu s'empêcher d'accabler d'injures bien méritées; l'autre a tourné à droite, et dans son chemin il a rencontré un autre amour qui porte le même nom que le premier, mais qui est divin, qu'il a pris pour matière de ses éloges, et qu'il a vanté comme la source de tous les biens.

PHÈDRE.

Tu dis vrai.

SOCRATE.

Pour moi, mon cher Phèdre, j'affectionne singulièrement cette manière de diviser les idées, et de les rassembler tour à tour, pour être plus capable de bien penser et de bien parler; et quand je crois apercevoir dans quelqu'un une intelligence qui peut embrasser à la fois l'ensemble et les détails d'un objet, je marche avec respect sur ses traces comme sur celles d'un dieu *. Ceux qui ont ce talent, Dieu sait si j'ai tort ou raison, mais enfin jusqu'ici je les appelle dialecticiens. Mais ceux qui se seraient formés à ton école et à celle de Lysias, dis-moi, comment faudrait-il les appeler? Serait-ce là cet art de la parole qui a rendu Thrasymaque et les

* Fin de vers d'Homère, *Odyss.*, V, 193 ; VIII, 38.

autres d'habiles parleurs, et qui leur attire, comme à des rois, les présens * de ceux qui veulent apprendre d'eux à leur ressembler.

PHÈDRE.

Ces rois-là ignorent certainement l'art dont tu parles. Donne, j'y consens, le nom de dialectique à cette forme de discours. Mais, jusqu'à présent, nous n'avons pas, je crois, parlé de la rhétorique.

SOCRATE.

Que dis-tu? il pourrait exister un art de la parole indépendant de celui que nous venons de dire! Vraiment ne le dédaignons pas, et voyons en quoi consiste ce que nous avons pu oublier.

PHÈDRE.

Ce n'est pas si peu de chose, mon cher Socrate, ce qu'on trouve dans les livres de rhétorique.

SOCRATE.

Tu m'y fais penser à propos. D'abord vient l'exorde, si je ne me trompe, c'est-à-dire la manière de commencer un discours. N'est-ce pas là, dis-moi, une des finesses de cet art?

PHÈDRE.

Oui, sans doute.

* Voyez dans le premier Alcibiade la coutume des Perses d'offrir des présens à leurs rois.

SOCRATE.

Puis la narration, avec les dépositions des témoins; puis les preuves; puis les vraisemblances; enfin la confirmation, et la sous-confirmation, comme les appelle, je crois, le grand ouvrier en discours qui nous est venu de Byzance.

PHÈDRE.

L'habile Théodore?

SOCRATE.

Oui, Théodore * : il dit encore quelle doit être la réfutation et la sous-réfutation, soit dans l'accusation, soit dans la défense; mais écoutons aussi l'illustre Évènos ** de Paros qui a inventé le premier la sous-démonstration et les louanges détournées : on prétend même qu'il a mis en vers la doctrine des attaques indirectes pour aider la mémoire. Voilà un savant homme. Et laisserons-nous dans l'oubli Tisias *** et Gorgias, qui ont découvert que le vraisemblable vaut mieux que le vrai, et qui savent, par la puissance de la

* Aristot. *Rhétor.*, III, 13. Cicér. *Brut.*, 12. *Orat.* 12. Quintil. *Orat. Instit.*, III, 1, 11.

** Voyez le *Phédon*.

*** Sicilien qui, avec Corax, fonda la première école oratoire dont sortit Gorgias. Quintil., III, 1, 8.

parole, faire paraître grandes les petites choses, et petites les grandes, donner à l'ancien un air nouveau et au nouveau un air ancien, enfin parler à leur gré sur le même sujet d'une manière très concise ou très développée, deux méthodes qu'ils se vantent d'avoir découvertes? Prodicus *, à qui j'en parlais un jour, se mit à rire, et me dit qu'il avait seul découvert la bonne méthode, qui est de n'être ni concis ni diffus, mais de parler autant qu'il faut.

PHÈDRE.

A merveille, Prodicus!

SOCRATE.

Ne dirons-nous rien d'Hippias? car je pense que l'étranger d'Élis eût été du même avis que celui de Céos?

PHÈDRE.

Probablement.

SOCRATE.

Que dirons-nous de Polus avec sa musique oratoire, ses répétitions, ses sentences, ses images, et ces mots que Lycimnion lui a prêtés pour faire de l'harmonie **?

* De Céos. Voyez le *Protagoras* et l'*Hippias*.

** Sur Polus, voyez le *Gorgias*.—Hermias appelle aussi Lycimnion le maître de Polus. Aristot. *Rhét.*, III. Denys

PHÈDRE.

Les artifices de Protagoras, mon cher Socrate, n'étaient-ils pas du même genre?

SOCRATE.

C'était, mon cher, une certaine propriété d'expressions, avec beaucoup d'autres belles choses. Quant à l'art d'exciter la compassion par des plaintes et des gémissemens en faveur de la vieillesse et de la misère, j'en donne assurément la palme au puissant rhéteur de Chalcédoine *. C'est un homme capable de mettre en fureur une multitude, et aussitôt après de charmer sa colère et de l'apprivoiser, comme il dit; et personne n'a plus de talent que lui pour accuser ou justifier n'importe de quelle manière. Quant à la fin du discours, il me semble que tous sont du même avis. Mais les uns l'appellent récapitulation, les autres lui donnent d'autres noms.

PHÈDRE.

Tu veux dire qu'en finissant on rappelle sommairement aux auditeurs chacun des motifs qu'on a développés.

d'Halicarn. *sur le style de Thucydide*, et le Scholiaste de Ruhnken l'appellent Lycimnios.

* Thrasymaque. Aristot. *Rhétor.*, III, cite de lui un ouvrage intitulé Ἔλεοι, ou *moyens d'exciter la compassion.*

SOCRATE.

C'est cela même. Vois si vous faites entrer d'autres choses dans l'idée que vous avez de l'art oratoire.

PHÈDRE.

Peu de choses, en effet, et qui ne sont pas d'une grande importance.

SOCRATE.

Laissons donc ce qui n'importe guère, et tâchons de voir maintenant sous un plus grand jour quel est le pouvoir de cet art et où il se montre.

PHÈDRE.

Ce pouvoir, mon cher Socrate, est immense dans les assemblées.

SOCRATE.

Tu as raison; mais, mon cher Phèdre, examine toi-même si tu ne trouveras pas comme moi que ces artifices montrent la trame en plusieurs endroits.

PHÈDRE.

Explique-toi.

SOCRATE.

Çà, réponds-moi. Si quelqu'un venait trouver ton ami Éryximaque ou son père Acumènos, et leur disait : Je sais produire certains effets sur le corps, comme de réchauffer, de refroidir à

volonté; de faire vomir ou évacuer par bas quand il me plaît, et beaucoup d'autres choses semblables; et avec cette science je me crois médecin et capable de faire des médecins de ceux à qui j'en ferai part? Que répondraient, selon toi, ton ami et son père?

PHÈDRE.

Ils lui demanderaient sans doute s'il sait encore à qui, quand et jusqu'à quel point il faut appliquer ces moyens.

SOCRATE.

Et s'il leur répondait : Je n'en sais absolument rien, mais je pense que celui à qui j'aurai communiqué ma science sera capable de faire de lui-même ce que vous me demandez?

PHÈDRE.

Alors ils diraient, je crois : Cet homme est fou; pour avoir lu quelque livre ou par hasard attrapé quelque remède, il se croit médecin sans avoir la moindre idée de cet art.

SOCRATE.

Et si quelqu'un, s'approchant de Sophocle ou d'Euripide, leur disait qu'il sait discourir longuement sur le plus petit sujet et brièvement sur le plus ample; qu'il sait faire des discours tour à tour attendrissans ou terribles, plaintifs ou menaçans, et autres choses de ce genre, et qu'en

apprenant cet art à quelqu'un il lui donnera le secret de la poésie tragique ?

PHÈDRE.

Socrate, ces deux poètes pourraient bien rire aussi aux dépens d'un pareil homme qui regarderait la tragédie comme un assemblage de ces diverses parties, indépendamment de l'accord, des proportions et de l'ensemble.

SOCRATE.

Ils s'en moqueraient doucement. Suppose qu'un musicien rencontre un homme qui se flatte de connaître parfaitement l'harmonie parce qu'il saurait comment on tire d'une corde le son le plus aigu ou le plus grave; il ne lui dira pas avec dureté : Malheureux, tu perds la tête; mais, comme un digne ami des Muses, il lui dira avec plus de bonté : Mon cher, il faut savoir cela pour bien connaître l'harmonie; mais néanmoins on peut le savoir, et être fort ignorant en fait d'harmonie : tu connais les notions préliminaires, mais tu ne connais point la science elle-même.

PHÈDRE.

Rien de plus juste.

SOCRATE.

De même Sophocle ne répondrait-il pas à son homme : Tu possèdes les élémens de l'art tragique,

mais l'art lui-même t'est inconnu ; et Acuménos, Tu connais les élémens de la médecine, mais non pas la médecine elle-même?

PHÈDRE.

Assurément.

SOCRATE.

Mais que dirait Adraste * au doux langage, ou Périclès, s'ils entendaient parler de ces beaux artifices qui nous occupaient tout à l'heure, tels que celui de la concision ou des images, enfin toutes ces ressources du même genre que nous nous sommes promis d'examiner au grand jour? crois-tu, qu'ainsi que toi et moi, ils se permettraient quelque propos injurieux contre ceux qui ont écrit de pareilles choses, qui les enseignent et qui les donnent pour l'art oratoire? ou bien, comme ils sont plus sages que nous, c'est peut-

* Adraste, roi d'Argos et beau-père de Polynice, qui, dans une tragédie, au rapport d'Isocrate (*Panath.*), adressait à Thésée de touchantes supplications. Voyez aussi les vers de Tyrtée, III, 8. — Il est probable qu'Adraste est mis là pour quelque rhéteur; Ast suppose avec assez de vraisemblance que c'est Antiphon de Rhamnuse, qui s'était trouvé à peu près dans la même situation qu'Adraste, et était célèbre par le caractère de douceur et de suavité de son éloquence. Voyez la dissertation de Spann sur Antiphon, *Orat. Att.*, t. VII, 810, éd. Reiske.

être à nous-mêmes qu'ils feraient des reproches : O Phèdre, ô Socrate, nous diraient-ils, au lieu de vous fâcher, il faut pardonner à ceux qui, ignorant la dialectique, n'ont pu par suite de cette ignorance définir la rhétorique; parce qu'ils en avaient les élémens, ils ont cru avoir trouvé la rhétorique elle-même, et se sont imaginé qu'en enseignant tous ces détails à leurs disciples ils leur apprendraient parfaitement l'art oratoire ; quant à l'art de diriger toutes ces choses vers un but commun, la persuasion, et d'en composer l'ensemble du discours, ils l'ont négligé, et ont laissé à leurs auditeurs le soin de se tirer eux-mêmes d'affaire sur ce point.

PHÈDRE.

Mon cher Socrate, j'ai bien peur que tel ne soit ce prétendu art qu'on enseigne de vive voix et par écrit sous le nom de rhétorique, et je crois que tu as parfaitement raison : mais la véritable rhétorique, l'art de persuader, comment et d'où peut-on l'apprendre?

SOCRATE.

Pour devenir athlète parfait dans ce genre de combat, il convient, et peut-être est-il absolument nécessaire de réunir les mêmes conditions que dans tous les autres. Si tu as reçu de la nature le talent de la parole, en y ajoutant la science

et l'étude tu seras un grand orateur ; s'il te manque quelqu'une de ces conditions, il faut renoncer à être parfait. Pour ce qui est de l'art, il y a sans doute une méthode à suivre, mais la route où marchent Lysias et Thrasymaque ne me paraît point la bonne.

PHÈDRE.

Laquelle crois-tu donc la meilleure?

SOCRATE.

Le plus parfait des orateurs, selon moi, ce pourrait bien avoir été Périclès.

PHÈDRE.

Comment?

SOCRATE.

Tous les grands arts ont besoin précisément de spéculations subtiles et transcendantes * sur la nature; c'est de là que viennent, si je ne me trompe, l'habitude de considérer les choses de haut, et l'habileté qui se fait un jeu de tout le reste. A son génie naturel Périclès ajouta ces études. Il tomba, je crois, entre les mains d'Anaxagore qui y était éminent, et près de lui il se nourrit de hautes spéculations; il approfondit la nature de ce qui est intelligent et de ce qui ne l'est pas, sujet dont Anaxagore a tant parlé, et il

* Allusion aux expressions dont se servaient les ennemis de la philosophie.

en rapporta dans l'art oratoire ce qui pouvait y être utile *.

PHÈDRE.

Comment cela?

SOCRATE.

Il en est de l'art oratoire comme de la médecine.

PHÈDRE.

Que veux-tu dire?

SOCRATE.

Il faut dans ces deux arts se faire une idée claire de la nature, dans l'un du corps, dans l'autre de l'ame, si l'on ne veut point suivre seulement la routine et l'expérience, mais se conduire avec art et méthode, ici pour rendre aux uns la force et la santé, par les remèdes et la nourriture, là en inspirant aux autres toutes les persuasions qu'on voudra et la vertu, par des discours et des occupations convenables.

PHÈDRE.

Cela est très vraisemblable, Socrate.

SOCRATE.

Crois-tu qu'il soit possible de bien connaître la nature de l'ame sans connaître la nature universelle

* Plutarque, *Vie de Périclès*; Cicér., *Orat.*, 4; *de Orat.* III, 34; *Brut.*, II; *Thémist.*, XV.

PHÈDRE.

S'il en faut croire Hippocrate *, le descendant d'Esculape, on ne peut pas même connaître le corps autrement.

SOCRATE.

Fort bien, mon cher Phèdre. Mais il ne suffit pas qu'Hippocrate l'ait dit; il faut encore examiner si Hippocrate est d'accord avec la raison.

PHÈDRE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Examine donc ce que disent sur la nature Hippocrate et la raison. Quel que soit l'objet dont nous nous proposons d'examiner la nature, ne faut-il pas commencer par ceci? si nous voulons le connaître, et le faire connaître aux autres, ne faut-il pas distinguer d'abord s'il est d'une nature simple ou composée? s'il est simple, quelles sont ses propriétés, comment et sur quoi agit-il, comment et par quoi peut-il être affecté? et s'il est composé, ne faudra-t-il pas compter ses différentes espèces, et faire sur chacune d'elles séparément le travail que l'on aurait fait sur une chose simple, et

* Voyez le livre d'Hippoc., *sur la nature de l'homme*, et surtout le commentaire de Galien.

reconnaître toutes ses propriétés actives et passives?

PHÈDRE.

Apparemment, mon cher Socrate.

SOCRATE.

Hors de cette route, il faut marcher à tâtons et en aveugle : mais ce n'est l'œuvre ni d'un aveugle ni d'un sourd que d'entreprendre de traiter avec art une chose quelconque. Celui, par exemple, qui parle véritablement avec art, fera voir clairement la nature et l'essence de l'objet sur lequel il s'exerce, et cet objet ici c'est l'ame humaine.

PHÈDRE.

Eh bien?

SOCRATE.

N'est-ce pas là qu'il doit diriger tous ses efforts? Nest-ce pas là qu'il veut porter la persuasion? Que t'en semble?

PHÈDRE.

Oui, sans doute.

SOCRATE.

Il est donc évident que Thrasymaque, ou tout autre qui veut sérieusement enseigner l'art oratoire, fera voir d'abord si l'ame est une substance simple et identique, ou si, comme le corps, elle est composée d'élémens divers; car c'est là ce

que nous appelons expliquer la nature des choses.

PHÈDRE.

C'est cela même.

SOCRATE.

Il dira ensuite quelles sont ses propriétés actives et passives et à quoi elles se rapportent.

PHÈDRE.

Sans doute.

SOCRATE.

En troisième lieu, ayant rangé par ordre les différentes sortes de discours et d'ames et leurs diverses manières d'être affectées, il remontera aux causes qui peuvent produire ces effets, ajustera les moyens à la fin, et fera voir comment par tels discours il doit arriver nécessairement que telles ames s'ouvrent à la persuasion et d'autres s'y refusent.

PHÈDRE.

Je ne crois pas qu'on puisse faire mieux.

SOCRATE.

Ainsi jamais, mon cher Phèdre, ce qui sera dit ou enseigné d'une autre manière, ne le sera avec art, quel qu'en soit l'objet; mais ceux qui de nos jours ont écrit sur la rhétorique, et que tu as entendus parler, sont des fourbes adroits qui dissimulent les connaissances qu'ils ont de l'ame

humaine : tant qu'ils ne parleront pas de cette manière, gardons-nous de croire qu'ils parlent ou écrivent avec art.

PHÈDRE.

Quelle est cette manière?

SOCRATE.

Je ne saurais trouver précisément les mots dont j'aurais besoin; mais, autant que je le puis, j'essaierai de tracer la marche qu'il faut suivre dans un traité rédigé avec art.

PHÈDRE.

Parle donc.

SOCRATE.

La vertu du discours étant d'entraîner les ames, celui qui veut devenir orateur doit savoir combien il y a d'espèces d'ames. Elles sont en certain nombre, et elles ont certaines qualités par lesquelles elles diffèrent les unes des autres. Cette division établie, on distingue certaines espèces de discours qui ont certaines qualités. Or, on persuade aisément à telles ou telles ames telle ou telle chose par tels discours, pour tels motifs, tandis qu'à telles autres il est difficile de persuader telle ou telle chose. Il faut que l'orateur suffisamment instruit de tous ces détails puisse ensuite les retrouver dans toutes les actions, dans toutes les circonstances de la vie, et les y démêler

d'un coup d'œil rapide, ou bien il doit se résoudre à n'en savoir jamais plus que ce qu'il a appris de ses maîtres, lorsqu'il suivait leurs leçons. Quand il sera capable de dire quels discours peuvent opérer la conviction et sur qui, et que, rencontrant un individu, il pourra le pénétrer soudain et se dire à soi-même, voilà bien une ame de telle nature, telle qu'on me la dépeignait; la voilà présente devant moi, et pour lui persuader telle ou telle chose, je vais lui adresser tel ou tel langage; quand il aura acquis toutes ces connaissances, et que de plus il saura quand il faut parler et quand se taire, quand employer ou quitter le ton sentencieux, le ton plaintif, l'amplification, et toutes les espèces de discours qu'il aura étudiées, de manière qu'il soit sûr de placer à propos toutes ces choses et de s'en abstenir à temps, il possèdera parfaitement l'art de la parole; jusque-là non : et quiconque, soit en parlant, soit en enseignant, soit en écrivant, oublie quelqu'une de ces règles, et prétend parler avec art, on a raison de ne pas le croire.

Eh bien, Socrate; eh bien, Phèdre, nous dira maintenant notre écrivain *, est-ce ainsi ou autrement qu'il faut concevoir l'art de la parole ?

* Celui dont Socrate prend la place en traçant le cadre d'un vrai traité de rhétorique.

PHÈDRE.

Impossible autrement, mon cher Socrate : mais cela ne me paraît pas un petit ouvrage.

SOCRATE.

Tu dis vrai : il nous faut donc examiner tous les discours faits sur ce sujet, et les retourner en tous sens, pour voir s'il n'y aurait pas une route plus unie et plus courte, et n'en point suivre inutilement une si longue et si épineuse, quand il y a moyen de s'en dispenser. Si tu crois que nous puissions trouver quelque secours dans les leçons de Lysias ou de quelque autre, tâche de t'en souvenir, et dis-le-moi.

PHÈDRE.

Ce n'est point faute de bonne volonté ; mais rien ne se présente à moi.

SOCRATE.

Eh bien donc, veux-tu que je te rapporte certain discours que j'ai entendu tenir à un de ceux qui s'occupent de cette matière ?

PHÈDRE.

Comment ! j'en serai charmé.

SOCRATE.

Aussi, dit-on, mon cher Phèdre, qu'il est juste de plaider, même la cause du loup *.

* Sur ce proverbe, voyez le Scholiaste, Plutarq., *Banquet* ; et Suidas, v. καὶ τὸ τοῦ λύκ.

PHÈDRE.

Obéis au proverbe.

SOCRATE.

Ils disent donc qu'il ne faut pas vanter si fort notre méthode, ni croire que nous puissions nous élever bien haut avec tout cet attirail de spéculation. Ils soutiennent, comme je le disais au commencement de ce discours, qu'il n'est pas besoin, pour devenir grand orateur, de connaître ce qui est vraiment juste et bon, choses ou hommes, par nature ou par éducation; qu'au fait, dans les tribunaux, personne ne se mêle d'enseigner la vérité, mais de persuader; que c'est au vraisemblable qu'il faut s'appliquer sans cesse pour parler avec art; qu'en quelques occasions il faut même présenter les faits non comme ils se sont passés, mais comme ils ont dû se passer, soit dans l'accusation, soit dans la défense; qu'enfin il faut rechercher en tout l'apparence aux dépens de la réalité; que ce soin, en s'étendant à tout le discours, constitue à lui seul l'art oratoire.

PHÈDRE.

Voilà bien, mon cher Socrate, les opinions de ceux qui prétendent connaître l'art oratoire. Je me souviens que précédemment nous en avions déjà dit quelques mots. Les habiles re-

gardent ce système comme le comble de l'art.

SOCRATE.

Or çà, tu as lu avec le plus grand soin la rhétorique de Tisias : qu'il nous dise donc lui-même si par vraisemblable il entend autre chose que ce qui semble vrai à la multitude.

PHÈDRE.

Que serait-ce autre chose?

SOCRATE.

Voilà sans doute pourquoi ayant trouvé cette sage et belle règle, il a écrit que si un homme faible et courageux est traduit en justice pour en avoir battu un autre fort et lâche, et lui avoir pris, je suppose, son vêtement, de part et d'autre il ne faudra pas dire un mot de la vérité; l'homme lâche dira qu'il a été battu par plusieurs hommes et non par un seul plus courageux que lui; et l'autre prouvera au contraire qu'ils étaient seuls, d'où il partira pour raisonner ainsi : Faible comme je suis, comment aurais-je pu m'en prendre à un homme si fort? Celui-ci, en répliquant, aura bien soin de ne pas avouer sa lâcheté, mais il fera quelque autre mensonge qui peut-être fournira à son adversaire le moyen de le réfuter. Tout le reste est dans ce genre, et c'est là le fond de l'art; n'est-ce pas, mon cher Phèdre?

PHÈDRE.

Assurément.

SOCRATE.

Oh ! pour découvrir un art si mystérieux, qu'il a fallu d'habileté dans un Tisias ou dans l'inventeur de cet art, quels que soient son nom et sa patrie! Mais, mon cher, ne pourrions-nous pas lui adresser ce langage?

PHÈDRE.

Quel langage?

SOCRATE.

Tisias, bien avant que tu eusses pris la parole, nous convenions déjà que la vraisemblance ne se fait sentir à la multitude que par sa ressemblance avec la vérité. Or, nous venons de prouver que nul ne sait mieux trouver ce qui ressemble à la vérité que celui qui connaît bien la vérité. Si donc tu as quelque autre chose à nous dire sur l'art oratoire, nous t'écouterons; autrement, permets-nous de nous en tenir à ce que nous avons dit, que si l'orateur n'a pas fait le compte des différentes natures de ses auditeurs, s'il n'est pas capable de diviser les choses en diverses espèces et de les réunir toutes sous un seul point de vue, il ne connaîtra jamais l'art de la parole, au moins en tant que l'homme peut le connaître. Mais ce talent, il ne l'acquerra point sans un

travail immense, que le sage ne doit pas entreprendre pour gouverner les affaires humaines et parler aux hommes, mais pour être en état de parler et surtout d'agir toujours, autant qu'il est au pouvoir de l'homme, de la manière la plus agréable aux dieux. Non, disent de plus sages que nous, non, Tisias, ce n'est pas à ses compagnons d'esclavage que l'homme raisonnable doit tâcher de plaire, si ce n'est peut-être en passant, mais à d'excellens maîtres et d'une excellente origine. Ne sois donc pas étonné si le circuit est long; il faut le parcourir pour arriver à des choses plus grandes que tu ne crois; mais la raison dit qu'avec de la bonne volonté on peut arriver à ces beaux résultats par la route que nous avons indiquée.

PHÈDRE.

Fort bien, mon cher Socrate, pourvu qu'on en soit capable.

SOCRATE.

Mais quand on est à la recherche des belles choses, tout ce qu'on souffre pour elles est beau.

PHÈDRE.

Certainement.

SOCRATE.

Bornons donc ici ce que nous avions à dire sur l'art et le défaut d'art dans le discours.

PHÈDRE.

Soit.

SOCRATE.

Maintenant ne nous reste-t-il pas à parler sur la convenance ou l'inconvenance qu'il peut y avoir à écrire? Que t'en semble?

PHÈDRE.

Oui, sans doute.

SOCRATE.

Sais-tu comment on peut être le plus agréable à Dieu par ses discours, écrits ou parlés?

PHÈDRE.

Nullement; et toi?

SOCRATE.

Je puis du moins te rapporter une ancienne tradition; les anciens savent la vérité. Si nous pouvions la trouver par nous-mêmes, attacherions-nous encore beaucoup de prix aux opinions humaines?

PHÈDRE.

Plaisante question. Mais dis donc ce que tu as appris des anciens?

SOCRATE.

J'ai entendu dire que près de Naucratis *, en

* Ville du Delta.

Égypte, il y eut un dieu, l'un des plus anciennement adorés dans le pays, et celui-là même auquel est consacré l'oiseau que l'on nomme Ibis. Ce dieu s'appelle Theuth *. On dit qu'il a inventé le premier les nombres, le calcul, la géométrie et l'astronomie; les jeux d'échecs, de dés, et l'écriture. L'Égypte toute entière était alors sous la domination de Thamus, qui habitait dans la grande ville capitale de la haute Égypte; les Grecs appellent la ville de Thèbes l'Égyptienne, et le dieu, Ammon **. Theuth vint donc trouver le roi, lui montra les arts qu'il avait inventés, et lui dit qu'il fallait en faire part à tous les Égyptiens. Celui-ci lui demanda de quelle utilité serait chacun de ces arts, et se mit à disserter sur tout ce que Theuth disait au sujet de ses inventions, blâmant ceci, approuvant cela. Ainsi Thamus allégua, dit-on, au dieu Theuth beaucoup de raisons pour et contre chaque art en particulier. Il serait trop long de les parcourir; mais lorsqu'ils en furent à l'écriture : Cette science, ô roi! lui dit Theuth, rendra les Égyptiens plus sa-

* Voyez le *Philèbe,* Diodor., I, 16.

** Le dieu est ici évidemment le roi, le roi Thamus, le même que Amous ou Ammous, le Jupiter Thébain. Hérodote, II, 42; Plutarque, *Isis et Osiris*, 9.

vans et soulagera leur mémoire. C'est un remède que j'ai trouvé contre la difficulté d'apprendre et de savoir. Le roi répondit : Industrieux Theuth, tel homme est capable d'enfanter les arts, tel autre d'apprécier les avantages ou les désavantages qui peuvent résulter de leur emploi; et toi, père de l'écriture, par une bienveillance naturelle pour ton ouvrage, tu l'as vu tout autre qu'il n'est: il ne produira que l'oubli dans l'esprit de ceux qui apprennent, en leur faisant négliger la mémoire. En effet, ils laisseront à ces caractères étrangers le soin de leur rappeler ce qu'ils auront confié à l'écriture, et n'en garderont eux-mêmes aucun souvenir. Tu n'as donc point trouvé un moyen pour la mémoire, mais pour la simple réminiscence, et tu n'offres à tes disciples que le nom de la science sans la réalité; car, lorsqu'ils auront lu beaucoup de choses sans maîtres, ils se croiront de nombreuses connaissances, tout ignorans qu'ils seront pour la plupart, et la fausse opinion qu'ils auront de leur science les rendra insupportables dans le commerce de la vie.

PHÈDRE.

Mon cher Socrate, tu excelles à faire des discours égyptiens, et de tous les pays du monde si tu voulais.

SOCRATE.

Mon cher ami, les prêtres du temple de Jupiter de Dodone disent que les premières prophéties venaient d'un chêne : ces hommes antiques n'étaient pas si savans que vous autres modernes, et ils consentaient bien, dans leur simplicité, à n'écouter qu'un chêne ou une pierre, pourvu que le chêne ou la pierre dît vrai. Toi, tout au contraire, tu demandes quel est celui qui parle et d'où il est; tu n'examines pas seulement si ce qu'il dit est véritable ou faux.

PHÈDRE.

Tu as raison de me reprendre, et il me semble qu'au sujet de l'écriture le Thébain a raison.

SOCRATE.

Celui donc qui prétend laisser l'art consigné dans les pages d'un livre, et celui qui croit l'y puiser, comme s'il pouvait sortir d'un écrit quelque chose de clair et de solide, me paraît d'une grande simplicité; et vraiment il ignore l'oracle d'Ammon, s'il croit que des discours écrits soient quelque chose de plus qu'un moyen de réminiscence pour celui qui connaît déjà le sujet qu'ils traitent.

PHÈDRE.

C'est fort juste.

SOCRATE.

Car voici l'inconvénient de l'écriture, mon cher Phèdre, comme de la peinture. Les productions de ce dernier art semblent vivantes; mais interrogez-les, elles vous répondront par un grave silence. Il en est de même des discours écrits : vous croiriez, à les entendre, qu'ils sont bien savans; mais questionnez-les sur quelqu'une des choses qu'ils contiennent, ils vous feront toujours la même réponse. Une fois écrit, un discours roule de tous côtés, dans les mains de ceux qui le comprennent comme de ceux pour qui il n'est pas fait, et il ne sait pas même à qui il doit parler, avec qui il doit se taire. Méprisé ou attaqué injustement, il a toujours besoin que son père vienne à son secours; car il ne peut ni résister ni se secourir lui-même.

PHÈDRE.

C'est encore parfaitement juste.

SOCRATE.

Mais considérons une autre espèce de discours, sœur germaine de celle-là : voyons comment elle naît et combien elle l'emporte sur l'autre.

PHÈDRE.

Quelle est cette autre espèce de discours, et d'où naît-elle?

SOCRATE.

C'est le discours que la science écrit dans l'ame de celui qui étudie. Celui-là du moins peut se défendre, parler et se taire quand il le faut.

PHÈDRE.

Tu parles du discours vivant et animé qui réside dans l'intelligence, et dont le discours écrit n'est que le simulacre.

SOCRATE.

C'est tout-à-fait cela. Réponds-moi donc : un laboureur sensé, s'il avait des semences qu'il affectionnât et qu'il voulût voir fructifier, irait-il sérieusement les planter en été dans les jardins d'Adonis* pour les voir, à sa grande satisfaction, devenir de belles plantes en moins de huit jours, ou bien, si jamais il le faisait, ne serait-ce pas par forme d'amusement ou à l'occasion d'une fête? Mais celles dont il s'occuperait sérieusement, sans doute suivant les règles de l'agriculture, il les sèmerait dans un terrain convenable, et se contenterait de les voir arri-

* C'étaient des espèces de pots ou de corbeilles dans lesquelles on semait des plantes rares pour les faire venir vite et orner de leur verdure le temple d'Adonis, dans les fêtes consacrées à ce demi-dieu. Théocrite en parle dans sa quinzième idylle.

ver à leur terme huit mois après les avoir semées.

PHÈDRE.

Assurément, mon cher Socrate : les unes seraient pour lui l'objet d'un soin sérieux; les autres, comme tu dis, d'un simple amusement.

SOCRATE.

Mais celui qui connaît ce qui est juste, beau et bon, aura-t-il selon nous moins de sagesse dans l'emploi de ses semences que le laboureur n'en montre dans l'emploi des siennes?

PHÈDRE.

Je ne le crois point.

SOCRATE.

Il n'ira donc pas sérieusement les déposer dans de l'eau noire, les semant à l'aide d'une plume, avec des mots incapables de s'expliquer et de se défendre eux-mêmes, incapables d'enseigner suffisamment la vérité?

PHÈDRE.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Non; mais s'il sème jamais dans les jardins de l'écriture*, il ne le fera que pour s'amuser,

* Par opposition aux jardins d'Adonis dont on a parlé.

et se faisant un trésor de souvenirs et pour lui-même quand la vieillesse amènera l'oubli, et pour tous ceux qui suivent les mêmes traces, il se réjouira en voyant croître les plantes de ses jardins; et abandonnant aux autres hommes les divertissemens d'une autre espèce, tandis qu'ils jouiront des plaisirs de la table et d'autres voluptés semblables, lui, si je ne me trompe, au lieu de ces amusemens, passera sa vie dans le doux badinage que je viens de retracer.

PHÈDRE.

C'est en effet un divertissement bien noble à côté d'un bien honteux, mon cher Socrate, que celui de l'homme capable de se divertir avec des discours et des entretiens sur la justice et les autres choses dont tu as parlé.

SOCRATE.

Oui, mon cher Phèdre, il est noble de s'en divertir, mais plus noble de s'en occuper sérieusement, de semer et de planter dans une ame convenable, avec la science, à l'aide de la dialectique, des discours capables de se défendre eux-mêmes et celui qui les a semés, discours féconds qui, germant dans d'autres cœurs, y produisent d'autres discours semblables, lesquels, se reproduisant sans cesse, immortalisent la semence précieuse et font jouir ceux qui la possè-

dent du plus grand bonheur qu'on puisse goûter sur la terre.

PHÈDRE.

Oui, cela est encore plus admirable.

SOCRATE.

Maintenant, mon cher Phèdre, ces différens points étant bien convenus entre nous, nous pouvons juger définitivement notre première question.

P HDRE.

Laquelle ?

SOCRATE.

Celle qui nous a conduits où nous sommes en voulant l'approfondir, savoir si Lysias méritait le reproche que nous lui avons fait au sujet de la composition de ses discours, et quels sont en général les discours faits avec art ou sans art. Nous avons suffisamment expliqué, ce me semble, ce qui est fait avec art ou non.

PHÈDRE.

Il me le semble aussi; mais veux-tu bien aider ma mémoire ?

SOCRATE.

Avant de connaître la vraie nature de chaque chose dont on parle ou dont on écrit, de savoir en donner une définition générale, et puis de la diviser en ses parties indivisibles, avant d'avoir

approfondi de cette manière la nature de l'ame et d'avoir trouvé l'espèce de discours qui convient à chaque espèce d'ame, avant de savoir disposer et ordonner son discours, de sorte qu'on offre à une ame complexe des discours complexes et où se trouvent tous les genres d'harmonie, et au contraire à une ame simple des discours simples : avant tout cela, dis-je, il est impossible de manier parfaitement l'art de la parole, soit pour enseigner, soit pour persuader, comme nous l'a prouvé tout le discours précédent.

PHÈDRE.

En effet, c'est ainsi que la chose nous a paru.

SOCRATE.

Quant à la gloire ou à la honte qu'il peut y avoir à prononcer ou à écrire des discours, et quant à la manière d'encourir ce reproche ou de l'éviter, ce que nous avons dit un peu auparavant ne suffit-il pas pour nous éclairer?

PHÈDRE.

Quoi?

SOCRATE.

Que si Lysias ou quelque autre a jamais écrit ou vient jamais à écrire quelque chose, soit en particulier, soit en public, en faisant des lois,

c'est-à-dire en composant des écrits politiques, et s'il pense y avoir mis beaucoup de solidité et de clarté, ce sera alors une honte pour l'auteur, soit qu'on en convienne ou non. Car ignorer absolument ce qui est vrai ou faux par rapport au juste ou à l'injuste, au mauvais ou au bon, ne peut pas ne pas être réellement très honteux, quand même la multitude entière éclaterait en applaudissemens.

PHÈDRE.

Certainement.

SOCRATE.

Mais suppose un homme qui pense que dans tout discours écrit, n'importe sur quel sujet, il doit toujours y avoir beaucoup de badinage; qu'aucun discours écrit ou prononcé, soit en vers, soit en prose, ne doit être regardé comme quelque chose de bien sérieux (à peu près comme ces morceaux qui se récitent sans discernement et sans dessein d'instruire, dans le seul but de plaire), et qu'en effet les meilleurs discours écrits ne sont qu'un moyen de réminiscence pour les hommes qui savent déjà; suppose qu'il pense encore que dans les discours destinés à instruire, véritablement écrits dans l'ame, et qui ont pour sujet le juste, le beau et le bon, dans ceux-là seuls se trouvent réunis la clarté, la perfection et

le sérieux, et que de tels discours sont les enfans légitimes de leur auteur, d'abord ceux qu'il produit lui-même, puis ceux qui, enfans ou frères des premiers, naissent dans d'autres ames sans démentir leur origine; suppose enfin qu'il ne reconnaît que ceux-là et rejette avec mépris tous les autres, cet homme pourra bien être tel que Phèdre et moi nous souhaiterions de devenir.

PHÈDRE.

Oui, certes, je le désire, et je le demande aux dieux.

SOCRATE.

Laissons donc ce badinage sur l'art de parler; et toi, va dire à Lysias qu'étant descendus dans le ruisseau des nymphes et l'asile des Muses, nous avons entendu des discours qui nous commandaient d'aller dire à Lysias et à tous les discoureurs, puis à Homère et à tous les poètes, lyriques ou non, enfin à Solon et à tous ceux qui ont écrit des discours dans le genre politique sous le nom de lois, que si, en composant ces ouvrages, quelqu'un d'eux est sûr de posséder la vérité, s'il est capable de défendre ce qu'il aura dit quand on en viendra à un examen sérieux, et de surpasser encore ses écrits par ses paroles, il ne faut pas lui donner les noms dont nous nous sommes servis; qu'il faut au contraire tirer son

nom des choses dont il s'est sérieusement occupé.

PHÈDRE.

Eh bien, quels noms lui accordes-tu ?

SOCRATE.

Celui de sage me paraît trop grand et ne convenir qu'à Dieu seul ; mais le nom d'ami de la sagesse, le nom de philosophe, ou un autre semblable, lui conviendrait mieux et serait plus en harmonie avec son caractère.

PHÈDRE.

Cela me semble fort raisonnable.

SOCRATE.

Mais celui qui n'a rien de plus précieux que ce qu'il a composé ou écrit, après bien des corrections, des additions et des retranchemens, tu avais raison de l'appeler poète, écrivain de discours, faiseur de lois.

PHÈDRE.

Je le conçois.

SOCRATE.

Va donc faire part à ton ami de tout cela.

PHÈDRE.

Mais toi, comment feras-tu ? il ne faut pas non plus oublier ton ami.

SOCRATE.

Lequel donc ?

PHÈDRE.

Le bel Isocrate. Que lui diras-tu, Socrate, ou que dirons-nous de lui?

SOCRATE.

Isocrate est encore jeune, mon cher Phèdre; mais je veux néanmoins te faire part de mes prédictions sur son compte.

PHÈDRE.

Voyons-les.

SOCRATE.

Il me paraît avoir trop de talent naturel pour être comparé à Lysias; il a aussi des inclinations plus généreuses, en sorte que je ne m'étonnerais pas, lorsqu'il avancera en âge, si, dans le genre auquel il s'applique maintenant, ceux qui l'ont précédé dans l'art oratoire semblaient des enfans auprès de lui; et si, peu content de ces soins, insuffisans pour remplir son ame, quelque inspiration divine le poussait vers de plus grandes choses. Car, mon cher ami, il y a dans cette jeune intelligence quelque chose de naturellement propre à la philosophie. Voilà ce que j'annoncerai, de la part des divinités de ces lieux à mon bien-aimé Isocrate : toi, fais-en de même auprès de ton ami Lysias.

PHÈDRE.

Je n'y manquerai pas : mais allons, car la

chaleur commence à devenir plus supportable.

SOCRATE.

Ne devons-nous pas invoquer les dieux avant de nous mettre en chemin?

PHÈDRE.

Pourquoi pas?

SOCRATE.

O Pan, et vous divinités qu'on honore en ce lieu, donnez-moi la beauté intérieure de l'ame! quant à l'extérieur, je me contente de celui que j'ai, pourvu qu'il ne soit pas en contradiction avec l'intérieur, que le sage me paraisse riche, et que j'aie seulement autant d'or qu'un sage peut en supporter et en employer! Avons-nous encore quelque chose à demander, mon cher Phèdre? pour mon compte, voilà tous mes vœux.

PHÈDRE.

Fais les mêmes vœux pour moi, car entre amis tout est commun.

SOCRATE.

Partons.



MENON,

OU

DE LA VERTU.

MENON,

OU

DE LA VERTU.

SOCRATE, MENON *, UN ESCLAVE DE MENON, ANYTUS **.

MENON.

Me dirais-tu bien, Socrate, si la vertu peut s'enseigner, ou si elle ne le peut pas et ne s'ac-

* Il était de Pharsale, à ce que dit Diogène de Laërte (II, 50), et servit dans l'armée grecque de Cyrus, avec son ami et compatriote Aristippe. Xénophon (*Anabas.*, I, 11), qui nous rapporte son avancement rapide, ses aventures et sa mort, fait de son caractère un tableau que l'on peut croire chargé, Diogène de Laërte assurant que Xénophon était l'ennemi de Menon. Platon le représente ici jeune encore, et pourtant il lui prête déjà de la hauteur dans les paroles. — Thucydide, I, parle d'un Menon de Pharsale, qui, dans la huitième année de la guerre du Péloponèse, secourut les Athéniens; service pour lequel

quiert que par la pratique; ou enfin si elle ne dépend ni de la pratique ni de l'enseignement, et si elle se trouve dans les hommes naturellement, ou de quelque autre manière?

SOCRATE.

Jusqu'à présent, Menon, les Thessaliens étaient renommés entre les Grecs, et admirés pour leur adresse à manier un cheval et pour leurs richesses; mais aujourd'hui ils sont renommés encore, ce me semble, pour leur sagesse, principalement les concitoyens de ton ami Aristippe de Larisse*. C'est à Gorgias que vous en êtes redevables; car, étant allé dans cette ville, il s'est attaché par son savoir les principaux des Aleüades**, du nombre desquels est ton ami Aristippe, et les plus distingués d'entre les Thessaliens. Il vous

Démosthènes prétend qu'il reçut des Athéniens(*De Republ. ordin.* et *Orat. contr. aristocr.*) le droit de cité. Est-ce le père du Menon de notre dialogue, ou un homme de sa famille?

** Cet Anytus, fils d'Anthémion, est l'accusateur de Socrate, selon Diog. de Laërte et Athénée, quoique nulle part Platon ni Xénophon ne citent le nom patronimique de l'ennemi de leur maître.

* Il ne faut pas le confondre avec Aristippe de Cyrène, qui mettait le souverain bien dans la volupté.

** Famille noble et puissante de Larisse, qui descendait du roi Aleüas. Hérodote, VII 6.

a accoutumés à répondre avec assurance et d'un ton imposant aux questions qu'on vous fait, comme il est naturel que répondent des gens qui savent, d'autant plus que lui-même s'offre à tous les Grecs qui veulent l'interroger, et qu'il n'en est aucun auquel il ne réponde sur quelque sujet que ce soit. Mais ici, cher Ménon, les choses ont pris une face toute contraire. Je ne sais quelle espèce de sécheresse a passé sur la science, et il paraît qu'elle a quitté ces lieux pour se retirer chez vous. Du moins si tu t'avisais d'interroger de la sorte quelqu'un d'ici, il n'est personne qui ne se mît à rire, et te dît : Étranger, tu me prends en vérité pour un heureux mortel, de croire que je sais si la vertu peut s'enseigner, ou s'il est quelque autre moyen de l'acquérir; mais tant s'en faut que je sache si la vertu est de nature à s'enseigner ou non, que j'ignore même absolument ce que c'est que la vertu. Pour moi, Menon, je me trouve dans le même cas : je suis sur ce point aussi indigent que mes concitoyens, et je me veux bien du mal de ne savoir absolument rien de la vertu. Or, comment pourrais-je connaître les qualités d'une chose dont j'ignore la nature? Te paraît-il possible que quelqu'un qui ne connaît point du tout la personne de Menon sache s'il est beau,

riche, noble, ou tout le contraire? Crois-tu que cela se puisse?

MENON.

Non. Mais est-il bien vrai, Socrate, que tu ne sais pas ce que c'est que la vertu? Est-ce là ce que nous publierons de toi à notre retour chez nous?

SOCRATE.

Non-seulement cela, mon cher ami, mais ajoute que je n'ai encore trouvé personne qui le sût, à ce qu'il me semble.

MENON.

Quoi donc! n'as-tu point vu Gorgias lorsqu'il était ici?

SOCRATE.

Si fait.

MENON.

Tu as donc jugé qu'il ne le savait pas?

SOCRATE.

Je n'ai pas beaucoup de mémoire, Menon; ainsi je ne saurais te dire à présent quel jugement je portai alors de lui. Mais peut-être sait-il ce que c'est que la vertu, et sais-tu toi-même ce qu'il disait. Rappelle-le-moi donc; ou, si tu l'aimes mieux, parle-moi pour ton propre compte: car tu es sans doute là-dessus du même sentiment que lui.

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Laissons donc là Gorgias, puisqu'il est absent. Mais toi, Menon, au nom des dieux, en quoi fais-tu consister la vertu? apprends-le moi, et ne m'envie pas cette connaissance, afin que si vous me paraissez, toi et Gorgias, savoir ce que c'est, j'aie fait le plus heureux de tous les mensonges, lorsque j'ai dit que je n'ai encore rencontré personne qui le sût.

MENON.

La chose n'est pas difficile à expliquer, Socrate. Veux-tu que je te dise d'abord en quoi consiste la vertu d'un homme? Rien de plus aisé: elle consiste à être en état d'administrer les affaires de sa patrie, et, en les administrant, de faire du bien à ses amis, et du mal à ses ennemis, en prenant bien garde d'avoir rien de semblable à souffrir. Est-ce la vertu d'une femme que tu veux connaître? il est facile de la définir. Le devoir d'une femme est de bien gouverner sa maison, de veiller à la garde du dedans, et d'être soumise à son mari. Il y a aussi une vertu propre aux enfans de l'un et de l'autre sexe, et aux vieillards : celle qui convient à l'homme libre est autre que celle de l'esclave. En un mot, il y a

une infinité d'autres vertus; de manière qu'il n'y a nul embarras à dire ce que c'est : car selon l'âge, selon le genre d'occupation, chacun a pour toute action ses devoirs et sa vertu particulière. Je pense, Socrate, qu'il en est de même à l'égard du vice.

SOCRATE.

Il paraît, Menon, que j'ai un bonheur singulier : je ne te demande qu'une seule vertu, et tu m'en donnes un essaim tout entier. Mais, pour continuer l'image empruntée aux essaims, si, t'ayant demandé quelle est la nature de l'abeille, tu m'eusses répondu qu'il y a beaucoup d'abeilles et de plusieurs espèces, que m'aurais-tu dit, si je t'avais demandé encore : Est-ce précisément comme abeilles que tu dis qu'elles sont en grand nombre, de plusieurs espèces et différentes entre elles? ou ne diffèrent-elles en rien comme abeilles, mais à d'autres égards, par exemple, par la beauté, la grandeur, ou d'autres qualités semblables? Dis-moi, quelle eût été ta réponse à cette question?

MENON.

J'aurais dit que les abeilles, en tant qu'abeilles, ne sont pas différentes l'une de l'autre.

SOCRATE.

Si j'avais ajouté : Menon, dis-moi, je te prie,

en quoi consiste ce par où les abeilles ne diffèrent point entre elles, et sont toutes la même chose; aurais-tu été en état de me satisfaire?

MENON.

Sans doute.

SOCRATE.

Eh bien, il en est ainsi des vertus. Quoiqu'il y en ait beaucoup et de plusieurs espèces, elles ont toutes un caractère commun par lequel elles sont vertus; et c'est sur ce caractère que celui qui doit répondre à la personne qui l'interroge, fait bien de jeter les yeux, pour lui expliquer ce que c'est que la vertu. Ne comprends-tu pas ce que je veux dire?

MENON.

Il me paraît que je le comprends; cependant je ne saisis pas encore comme je voudrais le sens de ta question.

SOCRATE.

N'est-ce qu'à l'égard de la vertu seule, Menon, que tu penses qu'elle est autre pour un homme, et autre pour une femme, et ainsi du reste? ou penses-tu la même chose par rapport à la santé, la grandeur, la force? Te semble-t-il que la santé d'un homme soit autre que celle d'une femme? ou bien qu'elle a partout le même caractère, en tant que santé, quelque part qu'elle se

trouve, soit dans un homme, soit en toute autre chose?

MENON.

Il me paraît que c'est la même santé pour l'homme et pour la femme.

SOCRATE.

N'en dis-tu pas autant de la grandeur et de la force? en sorte que la femme qui sera forte, le sera au même titre et par la même force que l'homme. Quand je dis, par la même force, j'entends que la force, en tant que force, ne diffère en rien d'elle-même, qu'elle soit dans un homme ou dans une femme. Est-ce que tu y vois quelque différence?

MENON.

Aucune.

SOCRATE.

Et la vertu sera-t-elle différente d'elle-même en tant que vertu, qu'elle se trouve dans un enfant ou dans un vieillard, dans une femme ou dans un homme?

MENON.

Je ne sais comment, Socrate, il me paraît qu'il n'en est pas de ceci comme du reste.

SOCRATE.

Quoi donc! n'as-tu pas dit que la vertu d'un homme consiste à bien administrer les affaires

publiques, et celle d'une femme à bien gouverner sa maison?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Est-il possible de bien gouverner, soit un État, soit une maison, soit toute autre chose, si on ne l'administre sagement et justement?

MENON.

Non.

SOCRATE.

Mais si on les administre justement et sagement, n'est-ce point par la justice et la sagesse qu'on les administrera?

MENON.

Nécessairement.

SOCRATE.

La femme et l'homme, pour être bons, ont donc besoin des mêmes choses, savoir, de la justice et de la sagesse?

MENON.

Cela est évident.

SOCRATE.

Mais quoi! l'enfant et le vieillard, s'ils sont déréglés et injustes, seront-ils jamais bons?

MENON.

Non certes.

SOCRATE.

Mais il faut qu'ils soient sages et justes?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Tous les hommes sont donc bons de la même manière, puisqu'ils le sont par la possession des mêmes choses?

MENON.

Vraisemblablement.

SOCRATE.

Mais ils ne seraient pas bons de la même manière, si leur vertu n'était pas la même vertu?

MENON.

Non sans doute.

SOCRATE.

Ainsi, puisque la vertu est la même pour tous, tâche de me dire et de te rappeler en quoi Gorgias la fait consister et toi avec lui.

MENON.

Si tu cherches une définition générale, qu'est-ce autre chose que la capacité de commander aux hommes?

SOCRATE.

Voilà bien ce que je cherche : mais dis-moi, Menon, est-ce là la vertu d'un enfant, est-ce celle d'un esclave d'être capable de commander

à son maître? et te semble-t-il qu'on soit encore esclave, alors qu'on commande?

MENON.

Il ne me le semble point, Socrate.

SOCRATE.

Cela serait contre toute raison, mon cher. Considère encore ceci. Tu fais consister la vertu dans la capacité de commander; n'ajouterons-nous pas : justement et non injustement?

MENON.

C'est mon avis; car la justice, Socrate, est de la vertu.

SOCRATE.

Est-ce la vertu, Menon, ou quelque vertu?

MENON.

Que veux-tu dire?

SOCRATE.

Ce que je dirais de toute autre chose : par exemple, je dirais de la rondeur que c'est une figure; mais non pas simplement que c'est la figure; et la raison pourquoi je parlerais de la sorte, c'est qu'il y a d'autres figures.

MENON.

Tu parlerais juste. Je conviens aussi que la justice n'est pas l'unique vertu, et qu'il y en a d'autres.

SOCRATE.

Quelles sont-elles? nomme-les, de même que je te nommerais les autres figures, si tu l'exigeais de moi ; fais la même chose à l'égard des autres vertus.

MENON.

Il me paraît que le courage est une vertu, ainsi que la tempérance, la sagesse, la générosité, et une foule d'autres.

SOCRATE.

Nous voilà retombés, Menon, dans le même inconvénient. Nous ne cherchons qu'une vertu, et nous en avons trouvé plusieurs d'une autre manière que tout à l'heure. Quant à cette vertu unique, qui embrasse toutes les autres, nous ne pouvons la découvrir.

MENON.

Je ne saurais, Socrate, trouver une vertu telle que tu la cherches, qui convienne à toutes les vertus, comme je le ferais par rapport à d'autres choses.

SOCRATE.

Je n'en suis pas surpris. Mais je vais faire tous mes efforts pour nous mettre sur la voie de cette découverte, si j'en suis capable. Tu comprends sans doute qu'il en est ainsi de toutes les autres choses. Si donc on te faisait la ques-

tion dont je parlais il n'y a qu'un moment, Menon, qu'est-ce que la figure? et que tu répondisses, c'est la rondeur; qu'ensuite on te demandât, comme j'ai fait, la rondeur est-elle la figure ou une espèce de figure; tu dirais apparemment que c'est une espèce de figure?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Sans doute à cause qu'il y d'autres figures?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Et si on te demandait en outre quelles sont ces figures, les nommerais-tu?

MENON.

Assurément.

SOCRATE.

Pareillement, si on te demandait ce que c'est que la couleur, et si, après que tu aurais répondu que c'est la blancheur, on te faisait cette nouvelle question, la blancheur est-elle la couleur, ou une espèce de couleur? tu dirais que c'est une espèce de couleur, par la raison qu'il y en a d'autres?

MENON.

Sans contredit.

SOCRATE.

Et si on te priait de nommer d'autres couleurs, tu en nommerais d'autres qui ne sont pas moins des couleurs que la blancheur?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Si donc reprenant la parole, comme j'ai fait, on te disait : Nous arrivons toujours à plusieurs choses; ne me réponds pas ainsi; mais puisque tu appelles ces diverses choses d'un seul nom, et que tu prétends qu'il n'en est pas une seule qui ne soit figure, quoique plusieurs soient opposées entre elles, dis-moi quelle est cette chose que tu nommes figure, qui comprend également la ligne droite et la courbe, et qui te fait dire que l'espace rond n'est pas moins figure, que l'espace renfermé entre des lignes droites. N'est-ce point en effet ce que tu dis?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Lorsque tu parles de la sorte, prétends-tu pour cela que ce qui est rond n'est pas plus rond que droit, ou ce qui est droit pas plus droit que rond?

MENON.

Nullement, Socrate.

SOCRATE.

Tu soutiens cependant que l'un n'est pas plus figure que l'autre, le rond que le droit.

MENON.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Essaie donc de me dire quelle est cette chose que l'on appelle figure. Si étant ainsi interrogé par quelqu'un, soit touchant la figure, soit touchant la couleur, tu lui disais : Mon cher, je ne comprends pas ce que tu me demandes, et je ne sais de quoi tu me veux parler, probablement il en serait surpris, et répliquerait : Tu ne conçois pas que je cherche ce qui est commun à toutes ces figures et ces couleurs? Quoi! Menon, n'aurais-tu rien à répondre, au cas qu'on te demandât ce que l'espace rond, le droit, et les autres figures, ont de commun? Tâche de le dire, afin que cela te tienne lieu d'exercice pour ta réponse sur la vertu.

MENON.

Non. Mais dis-le toi-même, Socrate.

SOCRATE.

Veux-tu que je te fasse ce plaisir?

MENON.

Très fort.

SOCRATE.

Tu auras donc à ton tour la complaisance de me dire ce que c'est que la vertu?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Il me faut faire tous mes efforts; la chose en vaut la peine.

MENON.

Assurément.

SOCRATE.

Allons, essayons de t'expliquer ce que c'est que la figure. Vois si tu admets cette définition. La figure est de toutes les choses qui existent la seule qui va toujours avec la couleu Es-tu content? ou désires-tu quelque autre définition? Pour moi, je serais satisfait si tu m'en donnais une pareille de la vertu.

MENON.

Mais cette définition est inepte, Socrate.

SOCRATE.

Pourquoi donc?

MENON.

Selon toi, la figure est ce qui va toujours avec la couleur.

SOCRATE.

Eh bien, après.

MENON.

Mais si l'on disait qu'on ne sait point ce que c'est que la couleur, et qu'on est à cet égard dans le même embarras qu'à l'égard de la figure, que penserais-tu de ta réponse?

SOCRATE.

Qu'elle est vraie. Et si j'avais affaire à un de ces hommes habiles, toujours prêts à disputer et à argumenter, je lui dirais : Ma réponse est faite; si elle n'est pas juste, c'est à toi de prendre la parole et de la réfuter. Mais si c'étaient deux amis, comme toi et moi, qui voulussent converser ensemble, il faudrait répondre d'une manière plus douce et plus conforme aux lois de la dialectique. Or il est, ce me semble, plus conforme aux lois de la dialectique, de ne point se borner à faire une réponse vraie, mais de n'y faire entrer que des choses dont celui qui est interrogé avoue qu'il est instruit. C'est de cette manière que je vais essayer de te parler. Dis-moi, n'y a-t-il pas quelque chose que tu appelles fin, c'est-à-dire borne et extrémité? Par ces trois mots j'entends la même idée; Prodicus *

* Prodicus s'attachait à la valeur propre de chaque mot. Voyez le *Protagoras*.

n'en conviendrait peut-être pas : mais toi, ne dis-tu pas d'une chose également qu'elle est bornée ou finie? Voilà ce que je veux dire, rien de bien compliqué.

MENON.

Oui, je le dis, et je crois comprendre ta pensée.

SOCRATE.

N'appelles-tu point quelque chose surface, plan, et une autre chose, solide? par exemple, ce qu'on appelle de ce nom en géométrie.

MENON.

Sans doute.

SOCRATE.

Tu es peut-être à présent en état de concevoir ce que j'entends par figure. Je dis en général de toute figure, que c'est ce qui borne le solide; et pour comprendre cette définition en deux mots, j'appelle figure la borne du solide.

MENON.

Et qu'est-ce que tu appelles couleur, Socrate?

SOCRATE.

Tu es un railleur, Menon, de faire à un vieillard des questions embarrassantes, tandis que tu ne veux pas te rappeler ni me dire en quoi Gorgias fait consister la vertu.

MENON.

Je te le dirai, Socrate, après que tu auras répondu à ma question.

SOCRATE.

Quand on aurait les yeux bandés, Menon, on verrait, à ta conversation seule, que tu es beau et que tu as encore des amans.

MENON.

Pourquoi cela?

SOCRATE.

Parce que tu ne fais dans tes discours autre chose que commander; ce qui est l'ordinaire des beaux jeunes gens que gâte l'habitude de la tyrannie, qu'ils exercent tant qu'ils sont dans la fleur de l'âge. Outre cela, peut-être as-tu reconnu mon faible pour la beauté. J'aurai donc cette complaisance pour toi, et je répondrai.

MENON.

Oui, aie pour moi cette complaisance.

SOCRATE.

Veux-tu que je te réponde comme répondrait Gorgias *, d'une manière qu'il te sera plus aisé de suivre?

* Gorgias, qui donna des leçons à Menon, passe pour en avoir pris d'Empedocle. Diogène de Laërte, VIII, 58; Quintil., III, 1; Suidas, v. Γοργ. Εμπ.

MENON.

Je le veux bien, pourquoi pas?

SOCRATE.

Ne dites-vous point, selon le système d'Empedocle, que les choses sont sujettes à des écoulemens *?

MENON.

Très fort.

SOCRATE.

Et qu'elles ont des pores dans lesquels et au travers desquels passent ces écoulemens?

MENON.

Assurément.

SOCRATE.

Et que certains écoulemens sont proportionnés à certains pores, au lieu que pour d'autres ils sont trop grands ou trop petits?

MENON.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Et tu appelles quelque chose la vue?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Cela posé, *comprends ce que je dis*, comme

* Plutarq., *de Placit. philos.*, IV, 9.

parle Pindare *. La couleur n'est autre chose qu'un écoulement de figures, correspondant à la vue et sensible.

MENON.

Cette réponse me paraît parfaitement belle, Socrate.

SOCRATE.

Cela vient peut-être de ce qu'elle ne t'est point étrangère; et puis tu vois, je pense, qu'il te serait aisé sur cette réponse d'expliquer ce que c'est que la voix, l'odorat, et beaucoup d'autres choses semblables.

MENON.

Sans doute.

SOCRATE.

Elle a je ne sais quoi de tragique, Menon **; c'est pourquoi elle te plaît plus que la réponse touchant la figure.

* C'était le début d'une ode perdue de Pindare. Voyez Schneider, *Fragm. Pindar.*, p. 7; et l'édition de Heyne, t. III, p. 12.

** Est-ce une allusion au genre de la poésie d'Empedocle, qui tenait de la tragédie plus que de la comédie? (Diogène de Laërte, VIII, 70). Ou, comme le veut Schleiermacher, une allusion à cette foule de sentences tragiques, celles d'Euripide, par exemple, qui éblouissaient d'abord sans pouvoir soutenir un examen sérieux?

MENON.

Je l'avoue.

SOCRATE.

Elle n'est pourtant pas si bonne, fils d'Alexidemos, à ce que je me persuade; mais l'autre vaut mieux. Je pense que tu en jugerais de même, si, comme tu disais hier, tu n'étais point obligé de partir avant les mystères, mais que tu pusses rester et te faire initier.

MENON.

Je resterais volontiers, Socrate, si tu consentais à me dire beaucoup de choses pareilles.

SOCRATE.

Du côté de la bonne volonté je ne négligerai rien, tant à cause de toi qu'à cause de moi. Mais je crains bien de n'être point capable de te dire beaucoup de choses semblables. Mets-toi en devoir présentement de remplir ta promesse, et de me dire ce que c'est que la vertu prise en général. Cesse de faire plusieurs choses d'une seule, comme on dit d'ordinaire en raillant à ceux qui broient; mais laissant la vertu dans sa totalité et son intégrité, explique-moi en quoi elle consiste. Je t'ai donné des modèles pour te diriger.

MENON.

Il me paraît donc, Socrate, que la vertu con-

siste, comme dit le poète *, à se plaire aux belles choses et à pouvoir se les procurer. Ainsi j'appelle vertueux celui qui désire les belles choses, et peut s'en procurer la jouissance.

SOCRATE.

Entends-tu que désirer les belles choses ce soit désirer les bonnes ?

MENON.

Précisément.

SOCRATE.

Est-ce qu'il y aurait des hommes qui désirent les mauvaises choses, tandis que les autres désirent les bonnes? Ne te semble-t-il pas, mon cher, que tous désirent ce qui est bon ?

MENON.

Nullement.

SOCRATE.

Mais, à ton avis, quelques-uns désirent ce qui est mauvais ?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Veux-tu dire qu'ils regardent alors le mauvais comme bon; ou que le connaissant pour mauvais, ils ne laissent pas de le désirer?

* On ignore quel peut être ce poète.

MENON.

L'un et l'autre, ce me semble.

SOCRATE.

Quoi! Menon, juges-tu qu'un homme connaissant le mal pour ce qu'il est, puisse se porter à le désirer?

MENON.

Très fort.

SOCRATE.

Qu'appelles-tu désirer? est-ce désirer que la chose lui arrive?

MENON.

Qu'elle lui arrive, sans doute.

SOCRATE.

Mais cet homme s'imagine-t-il que le mal est avantageux pour celui qui l'éprouve, ou bien sait-il qu'il est nuisible à celui en qui il se rencontre?

MENON.

Il y en a qui s'imaginent que le mal est avantageux; et il y en a d'autres qui savent qu'il est nuisible.

SOCRATE.

Mais crois-tu que ceux qui s'imaginent que le mal est avantageux, le connaissent comme mal?

MENON.

Pour cela, je ne le crois pas.

SOCRATE.

Il est évident par conséquent que ceux-là ne désirent pas le mal, qui ne le connaissent pas comme mal, mais qu'ils désirent ce qu'ils prennent pour un bien, et qui est réellement un mal; de sorte que ceux qui ignorent qu'une chose est mauvaise, et qui la croient bonne, désirent manifestement le bien. N'est-ce pas?

MENON.

Il y a toute apparence.

SOCRATE.

Mais quoi! les autres qui désirent le mal, à ce que tu dis, et qui sont persuadés que le mal nuit à celui dans lequel il se trouve, connaissent sans doute qu'il leur sera nuisible?

MENON.

Nécessairement.

SOCRATE.

Ne pensent-ils pas que ceux à qui l'on nuit, sont à plaindre en ce qu'on leur nuit?

MENON.

Nécessairement encore.

SOCRATE.

Et qu'en tant qu'on est à plaindre, on est malheureux?

MENON.

Je le crois.

SOCRATE.

Or est-il quelqu'un qui veuille être à plaindre et malheureux?

MENON.

Je ne le crois pas, Socrate.

SOCRATE.

Si donc personne ne veut être tel, personne aussi ne veut le mal. En effet, être à plaindre, qu'est-ce autre chose que désirer le mal et se le procurer?

MENON.

Il paraît que tu as raison, Socrate : personne ne veut le mal.

SOCRATE.

Ne disais-tu pas tout à l'heure que la vertu consiste à vouloir le bien et à pouvoir se le procurer?

MENON.

Oui, je l'ai dit.

SOCRATE.

N'est-il pas vrai que dans cette définition, le vouloir est commun à tous, et qu'à cet égard nul homme n'est meilleur qu'un autre?

MENON.

J'en conviens.

SOCRATE.

Il est clair, par conséquent, que si les uns sont

meilleurs que les autres, ce ne peut être que sous le rapport du pouvoir.

MENON.

Sans doute.

SOCRATE.

Ainsi la vertu à ton compte n'est autre chose que le pouvoir de se procurer le bien.

MENON.

Il me semble véritablement, Socrate, que la chose est telle que tu la conçois.

SOCRATE.

Voyons si cela est vrai, car peut-être as-tu raison. Tu fais donc consister la vertu dans le pouvoir de se procurer le bien?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

N'appelles-tu pas biens la santé, la richesse, la possession de l'or et de l'argent, des honneurs et des dignités dans l'état? donnes-tu le nom de biens à d'autres choses qu'à celles-là?

MENON.

Non, mais je comprends sous le nom de biens toutes les choses de cette nature.

SOCRATE.

A la bonne heure. Se procurer de l'or et de l'argent est donc la vertu, à ce que dit Menon,

l'hôte du grand roi par son père*. Ajoutes-tu quelque chose à cette acquisition, Menon, comme justement et saintement? ou tiens-tu cela pour indifférent; et cette acquisition, pour être injuste, n'en sera-t-elle pas moins de la vertu, selon toi?

MENON.

Point du tout, Socrate, ce sera vice.

SOCRATE.

Il est donc, à ce qu'il paraît, absolument nécessaire que la justice ou la tempérance, ou la sainteté, ou quelque autre partie de la vertu se rencontre dans cette acquisition; sans quoi, elle ne sera point de la vertu, quoiqu'elle nous procure des biens.

MENON.

Comment en effet serait-elle de la vertu sans cela?

SOCRATE.

Mais ne se procurer ni or ni argent, lorsque cela n'est pas juste, et n'en procurer en ce cas

* Aristippe, l'ami de Menon, était aussi lié avec le grand roi par les liens de l'hospitalité, au rapport de Xénophon, *Anab.*, II. Cela vient peut-être des services que les Aleüades, dont Menon et Aristippe faisaient partie, avaient rendus à Xercès dans la guerre Médique, en lui livrant la Thessalie. Pausanias, VIII.

à personne, n'est-ce point aussi de la vertu?

MENON.

Évidemment.

SOCRATE.

Ainsi se procurer ces sortes de biens n'est pas plus de la vertu que de ne se les procurer pas; mais, selon toute apparence, ce qui se fait avec justice est vertu, au contraire ce qui n'a aucune qualité de ce genre est vice.

MENON.

Il me semble nécessaire que la chose soit comme tu dis.

SOCRATE.

N'avons-nous pas dit un peu plus haut que chacune de ces qualités, la justice, la tempérance, et toutes les autres de cette nature, sont des parties de la vertu?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi tu te joues de moi, Menon?

MENON.

En quoi donc, Socrate?

SOCRATE.

En ce que t'ayant prié il n'y a qu'un moment de ne point rompre la vertu, ni la mettre en morceaux, et t'ayant donné des modèles de la

manière dont tu dois répondre, tu n'as tenu aucun compte de tout cela, et tu me dis d'une part que la vertu consiste à pouvoir se procurer des biens avec justice, et d'autre part que la justice est une partie de la vertu.

MENON.

Il est vrai.

SOCRATE.

Ainsi il résulte de tes aveux, que la vertu consiste à faire tout ce qu'on fait avec une partie de la vertu; puisque tu reconnais que la justice et les autres qualités semblables sont des parties de la vertu.

MENON.

Eh bien! que signifie ceci?

SOCRATE.

Que, bien loin de m'expliquer ce que c'est que la vertu prise en général, comme je t'en ai prié, tu me dis que toute action est la vertu, pourvu qu'elle se fasse avec une partie de la vertu; comme si tu m'avais déjà expliqué ce que c'est que la vertu en général, et que je dusse la reconnaître, lors même que tu l'auras ainsi divisée en petits morceaux. Il faut donc, à ce qu'il me paraît, que je te demande de nouveau, mon cher Menon, ce que c'est que la vertu, et s'il est vrai que la vertu soit toute action faite avec une partie de la vertu; car

c'est dire cela, que de dire de toute action faite avec justice, que c'est la vertu. Ne juges-tu pas qu'il est besoin de revenir à la même question, et penses-tu que, ne connaissant pas la vertu elle-même, on puisse connaître ce que c'est qu'une partie de la vertu?

MENON.

Je ne le pense pas.

SOCRATE.

Car, s'il t'en souvient, lorsque je t'ai répondu tout à l'heure sur la figure, nous avons condamné cette manière de répondre par ce qui est en question, et dont on n'est pas encore convenu.

MENON.

Nous avons eu raison de la condamner, Socrate.

SOCRATE.

Ainsi, mon cher, tandis que nous cherchons encore ce que c'est que la vertu en général, ne crois pas pouvoir en expliquer la nature à personne, en faisant entrer dans ta réponse les parties de la vertu, ni bien définir quoi que ce soit par une semblable méthode. Mais persuade-toi que la même demande reviendra toujours. Pour quoi prends-tu la vertu, quand tu parles comme tu fais? Juges-tu que je ne dis rien de solide?

MENON.

Au contraire, ton discours me paraît très sensé.

SOCRATE.

Ainsi réponds-moi de nouveau. En quoi faites-vous consister la vertu, toi et ton ami?

MENON.

J'avais déjà ouï dire, Socrate, avant que de converser avec toi, que tu ne savais autre chose que douter toi-même, et jeter les autres dans le doute: et je vois à présent que tu me fascines l'esprit par tes charmes et tes maléfices, enfin que tu m'as comme enchanté, de manière que je suis tout rempli de doutes. Et, s'il est permis de railler, il me semble que tu ressembles parfaitement, pour la figure et pour tout le reste, à cette large torpille marine qui cause l'engourdissement à tous ceux qui l'approchent et la touchent. Je pense que tu as fait le même effet sur moi: car je suis véritablement engourdi d'esprit et de corps, et je ne sais que te répondre. Cependant j'ai discouru mille fois au long sur la vertu devant beaucoup de personnes, et fort bien, à ce qu'il me paraissait. Mais à ce moment je ne puis pas seulement dire ce que c'est. Tu prends, à mon avis, le bon parti, de ne point aller sur mer, de voyager en d'autres pays : car si tu faisais la même

chose dans quelque autre ville, on te punirait bien vite du dernier supplice comme un enchanteur.

SOCRATE.

Tu es un rusé, Menon, et tu as pensé m'attraper.

MENON.

En quoi donc, Socrate?

SOCRATE.

Je vois bien pourquoi tu m'as comparé.

MENON.

Pourquoi, je te prie?

SOCRATE.

Afin que je te compare à mon tour. Je sais que tous ceux qui sont beaux aiment qu'on les compare : cela tourne à leur avantage; car les images des belles choses sont belles, ce me semble. Mais je ne te rendrai pas comparaison pour comparaison. Quant à moi, si la torpille étant elle-même engourdie jette les autres dans l'engourdissement, je lui ressemble; sinon, je ne lui ressemble pas; car si je fais naître des doutes dans l'esprit des autres, ce n'est pas que j'en sache plus qu'eux : je doute au contraire plus que personne, et c'est ainsi que je fais douter les autres. Maintenant, quant à la vertu, je ne sais point du tout ce que c'est : pour toi, peut-être le

savais-tu avant que de t'approcher de moi; et à ce moment tu parais ne le point savoir. Cependant je veux examiner et chercher avec toi ce que ce peut être.

MENON.

Et comment t'y prendras-tu, Socrate, pour chercher ce que tu ne connais en aucune manière? quel principe prendras-tu, dans ton ignorance, pour te guider dans cette recherche? Et quand tu viendrais à le rencontrer, comment le reconnaîtrais-tu, ne l'ayant jamais connu?

SOCRATE.

Je comprends ce que tu veux dire, Menon. Vois-tu combien est fertile en disputes ce propos que tu mets en avant? Il n'est pas possible à l'homme de chercher ni ce qu'il sait ni ce qu'il ne sait pas; car il ne cherchera point ce qu'il sait parce qu'il le sait et que cela n'a point besoin de recherche, ni ce qu'il ne sait point par la raison qu'il ne sait pas ce qu'il doit chercher.

MENON.

Est-ce que ce discours ne te paraît pas vrai, Socrate?

SOCRATE.

Nullement.

MENON.

Me dirais-tu bien pourquoi?

SOCRATE.

Oui ; car j'ai entendu des hommes et des femmes habiles dans les choses divines.

MENON.

Que disaient-ils?

SOCRATE.

Des choses vraies et belles, à ce qu'il me semble.

MENON.

Quoi encore? et quelles sont ces personnes-là?

SOCRATE.

Quant aux personnes, ce sont des prêtres et des prêtresses qui se sont appliqués à pouvoir rendre raison des choses qui concernent leur ministère : c'est Pindare, et beaucoup d'autres poètes ; j'entends ceux qui sont divins. Pour ce qu'ils disent, le voici : examine si leurs discours te paraissent vrais. Ils disent que l'ame humaine est immortelle ; que tantôt elle s'éclipse, ce qu'ils appellent mourir ; tantôt elle reparaît, mais qu'elle ne périt jamais ; que pour cette raison il faut mener la vie la plus sainte possible ; *car les ames qui ont payé à Proserpine la dette de leurs anciennes fautes, elle les rend au bout*

de neuf ans à la lumière du soleil. De ces ames sortent les rois illustres, célèbres par leur puissance, et les hommes grands par leur sagesse; dans l'avenir les mortels les appellent de saints héros *. Ainsi l'ame étant immortelle, étant d'ailleurs née plusieurs fois, et ayant vu ce qui se passe dans ce monde et dans l'autre et toutes choses, il n'est rien qu'elle n'ait appris. C'est pourquoi il n'est pas surprenant qu'à l'égard de la vertu et de tout le reste, elle soit en état de se ressouvenir de ce qu'elle a su antérieurement; car, comme tout se tient, et que l'ame a tout appris, rien n'empêche qu'en se rappelant une seule chose, ce que les hommes appellent apprendre, on ne trouve de soi-même tout le reste, pourvu qu'on ait du courage, et qu'on ne se lasse point de chercher. En effet ce qu'on nomme chercher et apprendre n'est absolument que se ressouvenir. Il ne faut donc point ajouter foi au propos fertile en disputes que tu as avancé: il n'est propre qu'à engendrer en nous la paresse, et il n'y a que des hommes efféminés qui puissent se plaire à l'entendre. Le mien, au contraire, les rend laborieux et inqui-

* Fragment de quelque ode de Pindare, que nous n'avons plus. Schneider, *Fragm. Pindar.*, p. 24; *Versuch uber Pindar's Leben und Schriften*, p. 53. Heyne, t. III, 36-37.

sitifs. Ainsi je le tiens pour vrai; et je veux en conséquence chercher avec toi ce que c'est que la vertu.

MENON.

J'y consens, Socrate. Mais te borneras-tu à dire simplement que nous n'apprenons rien, et que ce qu'on appelle apprendre, n'est autre chose que se ressouvenir? Pourrais-tu m'enseigner comment cela est ainsi?

SOCRATE.

J'ai déjà dit, Menon, que tu es un rusé. Tu me demandes si je puis t'enseigner, dans le temps même que je soutiens qu'on n'apprend rien, et qu'on ne fait que se ressouvenir, afin de me faire tomber sur-le-champ en contradiction avec moi-même.

MENON.

Non, par Jupiter! Socrate, je n'ai point parlé ainsi dans cette vue, mais par pure habitude. Cependant si tu peux me montrer que la chose est telle que tu dis, montre-le-moi.

SOCRATE.

Cela n'est point aisé; mais en ta faveur je ferai tous mes efforts. Appelle-moi quelqu'un de ces nombreux esclaves qui sont à ta suite, celui que tu voudras, afin que je te fasse voir sur lui ce que tu souhaites.

MENON.

Volontiers. Viens ici.

SOCRATE.

Est-il Grec, et sait-il le grec?

MENON.

Fort bien; il est né dans notre maison.

SOCRATE.

Sois attentif à examiner s'il te paraîtra se ressouvenir lui-même, ou apprendre de moi.

MENON.

J'y ferai attention.

SOCRATE.

Dis-moi, mon enfant, sais-tu que ceci est un espace carré * ?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

L'espace carré n'est-ce pas celui qui a les quatre lignes que voilà toutes égales?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

N'a-t-il point encore ces autres lignes tirées par le milieu égales?

* Il faut supposer que Socrate a tracé des figures sur le sol.

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

Ne peut-il pas y avoir un espace semblable plus grand ou plus petit?

L'ESCLAVE.

Sans doute.

SOCRATE.

Si donc ce côté était de deux pieds, et cet autre aussi de deux pieds, de combien de pieds serait le tout? Considère la chose de cette manière. Si ce côté-ci était de deux pieds, et celui-là d'un pied seulement, n'est-il pas vrai que l'espace serait d'une fois deux pieds?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

Mais comme ce côté-là est aussi de deux pieds, cela ne fait-il pas deux fois deux?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

L'espace devient donc de deux fois deux pieds?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

Combien font deux fois deux pieds? fais-en le compte et dis-le-moi.

L'ESCLAVE.

Quatre, Socrate.

SOCRATE.

Ne pourrait-on pas faire un espace double de celui-ci, et tout semblable, ayant comme lui toutes ses lignes égales?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

Combien aurait-il de pieds?

L'ESCLAVE.

Huit.

SOCRATE.

Allons, tâche de me dire de quelle grandeur sera chaque ligne de cet autre carré. Celles de celui-ci sont de deux pieds; celles du carré double de combien seront-elles?

L'ESCLAVE.

Il est évident, Socrate, qu'elles seront doubles.

SOCRATE.

Tu vois, Menon, que je ne lui apprends rien de tout cela, je ne fais que l'interroger. Il s'imagine à présent savoir quelle est la ligne

dont doit se former l'espace de huit pieds. Ne te le semble-t-il pas ?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Le sait-il ?

MENON.

Non, assurément.

SOCRATE.

Mais il croit qu'il se forme d'une ligne double ?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Observe comme la mémoire va lui revenir successivement.

Réponds-moi, toi. Ne dis-tu point que l'espace double se forme de la ligne double ? Je n'entends point par-là un espace long de ce côté-ci, et étroit de ce côté-là : mais il faut qu'il soit égal en tout sens comme celui-ci, et qu'il en soit double, c'est-à-dire de huit pieds. Vois si tu juges encore qu'il se forme de la ligne double.

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

Si nous ajoutons à cette ligne une autre ligne

aussi longue, la nouvelle ligne ne sera-t-elle pas double de la première?

L'ESCLAVE.

Sans contredit.

SOCRATE.

C'est donc de cette ligne, dis-tu, que se formera l'espace double, si on en tire quatre semblables?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

Tirons-en quatre pareilles à celle-ci. N'est-ce pas là ce que tu appelles l'espace de huit pieds?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

Dans ce carré ne s'en trouve-t-il pas quatre égaux chacun à celui-ci qui est de quatre pieds?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

De quelle grandeur est-il donc? N'est-il pas quatre fois aussi grand?

L'ESCLAVE.

Sans doute.

SOCRATE.

Mais ce qui est quatre fois aussi grand est-il double?

L'ESCLAVE.

Non, par Jupiter!

SOCRATE.

Combien donc est-il?

L'ESCLAVE.

Quadruple.

SOCRATE.

Ainsi, mon enfant, de la ligne double il ne se forme pas un espace double, mais quadruple.

L'ESCLAVE.

Tu dis vrai.

SOCRATE.

Car quatre fois quatre font seize, n'est-ce pas?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

De quelle ligne se forme donc l'espace de huit pieds? l'espace quadruple ne se forme-t-il point de celle-ci?

L'ESCLAVE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Et l'espace de quatre pieds ne se forme-t-il point de celle-là qui est la moitié de l'autre?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

Soit. L'espace de huit pieds n'est-il pas double de celui-ci, et la moitié de celui-là?

L'ESCLAVE.

Sans doute.

SOCRATE.

Ne se formera-t-il pas d'une ligne plus grande que celle-ci, et plus petite que celle-là? N'est-il pas vrai?

L'ESCLAVE.

Il me paraît que oui.

SOCRATE.

Fort bien. Réponds toujours selon ta pensée; et dis-moi, cette ligne n'était-elle pas de deux pieds, et cette autre de quatre?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

Il faut par conséquent que la ligne de l'espace de huit pieds soit plus grande que celle de deux pieds, et plus petite que celle de quatre.

L'ESCLAVE.

Il le faut.

SOCRATE.

Tâche de me dire de combien elle doit être.

L'ESCLAVE.

De trois pieds.

SOCRATE.

Si elle est de trois pieds, nous n'avons donc qu'à ajouter à cette ligne la moitié d'elle-même, et elle sera de trois pieds ; car voilà deux pieds, et en voici un. De ce côté pareillement voilà deux pieds et en voici un : et l'espace dont tu parles est fait.

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

Mais si l'espace a trois pieds de ce côté-ci, et trois pieds de ce côté-là, n'est-il point de trois fois trois pieds?

L'ESCLAVE.

Cela est évident.

SOCRATE.

Combien font trois fois trois pieds?

L'ESCLAVE.

Neuf pieds.

SOCRATE.

Et l'espace double de combien de pieds devait-il êt

L'ESCLAVE.

De huit.

SOCRATE.

L'espace de huit pieds ne se forme donc pas non plus de la ligne de trois pieds?

L'ESCLAVE.

Non vraiment.

SOCRATE.

De quelle ligne se fait-il donc? Essaie de nous le dire au juste; et si tu ne veux point l'exprimer en nombres, montre-la-nous.

L'ESCLAVE.

Par Jupiter, je n'en sais rien, Socrate.

SOCRATE.

Tu vois de nouveau, Menon, quel chemin il a fait dans la réminiscence. Il ne savait point au commencement quelle est la ligne d'où se forme l'espace de huit pieds, comme il ne le sait pas encore. Mais alors il croyait le savoir, et il a répondu avec confiance, comme s'il le savait; et il ne croyait pas être dans l'embarras à cet égard. A présent il reconnaît son embarras, et comme il ne sait point, aussi ne croit-il point savoir.

MENON.

Tu dis vrai.

SOCRATE.

N'est-il pas actuellement dans une meilleure disposition par rapport à la chose qu'il ignorait?

MENON.

C'est ce qu'il me semble.

SOCRATE.

En le faisant douter, et en l'engourdissant comme la torpille, lui avons-nous fait quelque tort?

MENON.

Je ne le pense pas.

SOCRATE.

Au contraire, nous l'avons mis, ce semble, plus à portée de découvrir la vérité; car à présent, quoiqu'il ne sache point la chose, il la cherchera avec plaisir : au lieu qu'auparavant il eût dit sans façon, devant plusieurs et souvent, croyant bien dire, que l'espace double doit être formé d'une ligne double en longueur.

MENON.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Penses-tu qu'il eût entrepris de chercher ou d'apprendre ce qu'il croyait savoir, encore qu'il ne le sût point, avant d'être parvenu à douter, et jusqu'à ce que, convaincu de son ignorance, il a désiré savoir?

MENON.

Je ne le crois pas, Socrate.

SOCRATE.

L'engourdissement lui a donc été avantageux?

MENON.

Il me paraît que oui.

SOCRATE.

Considère maintenant comment, en partant de ce doute, il découvrira la chose en cherchant avec moi, tandis que je ne ferai que l'interroger, et ne lui apprendrai rien. Observe bien si tu me surprendras lui enseignant et lui expliquant quoi que ce soit, en un mot faisant rien de plus que lui demander ce qu'il pense.

Toi, dis-moi : cet espace n'est-il point de quatre pieds? Tu comprends?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

Ne peut-on pas lui ajouter cet autre espace qui lui est égal?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

Et ce troisième égal aux deux autres?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

Ne pouvons-nous pas achever la figure en plaçant cet autre espace dans cet angle?

L'ESCLAVE.

Sans doute.

SOCRATE.

Cela ne fait-il point quatre espaces égaux entre eux?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

Mais quoi, combien est tout cet espace par rapport à celui-ci?

L'ESCLAVE.

Il est quadruple.

SOCRATE.

Or il nous en fallait faire un double. Ne t'en souvient-il pas?

L'ESCLAVE.

Si fait.

SOCRATE.

Cette ligne, qui va d'un angle à l'autre, ne coupe-t-elle pas en deux chacun de ces espaces?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

Ne voilà-t-il point quatre lignes égales qui renferment cet espace?

L'ESCLAVE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Vois quelle est la grandeur de cet espace.

L'ESCLAVE.

Je ne le saisis pas.

SOCRATE.

De ces quatre espaces, chaque ligne n'a-t-elle pas séparé en dedans la moitié de chacun ? N'est-il pas vrai ?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

Combien y a-t-il d'espaces semblables dans celui-ci ?

L'ESCLAVE.

Quatre.

SOCRATE.

Et dans celui-là combien ?

L'ESCLAVE.

Deux.

SOCRATE.

Quatre qu'est-il par rapport à deux ?

L'ESCLAVE.

Double.

SOCRATE.

Combien de pieds a donc cet espace ?

L'ESCLAVE.

Huit pieds.

SOCRATE.

De quelle ligne est-il formé?

L'ESCLAVE.

De celle-ci.

SOCRATE.

De la ligne qui va d'un angle à l'autre de l'espace de quatre pieds?

L'ESCLAVE.

Oui.

SOCRATE.

Les savans appellent cette ligne diamètre. Ainsi, supposé que ce soit là son nom, l'espace double, esclave de Menon, se formera, comme tu dis, du diamètre.

L'ESCLAVE.

Vraiment oui, Socrate.

SOCRATE.

Que t'en semble, Menon? A-t-il fait une seule réponse qui ne fût son opinion à lui?

MENON.

Non; il a toujours parlé de lui-même.

SOCRATE.

Cependant, comme nous le disions tout à l'heure, il ne savait pas.

MENON.

Tu dis vrai.

SOCRATE.

Ces opinions étaient-elles en lui, ou non?

MENON.

Elles y étaient.

SOCRATE.

Celui qui ignore a donc en lui-même sur ce qu'il ignore des opinions vraies?

MENON.

Apparemment.

SOCRATE.

Ces opinions viennent de se réveiller en lui comme un songe. Et si on l'interroge souvent et de diverses façons sur les mêmes objets, sais-tu bien qu'à la fin il en aura une connaissance aussi exacte que qui que ce soit?

MENON.

Cela est vraisemblable.

SOCRATE.

Ainsi il saura sans avoir appris de personne, mais au moyen de simples interrogations, tirant ainsi sa science de son propre fonds.

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Mais tirer la science de son fonds, n'est-ce pas se ressouvenir?

MENON.

Sans doute.

SOCRATE.

N'est-il pas vrai que la science qu'a aujourd'hui ton esclave, il faut qu'il l'ait acquise autrefois, ou qu'il l'ait toujours eue?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Mais s'il l'avait toujours eue, il aurait toujours été savant : et s'il l'a acquise autrefois, ce n'est pas dans la vie présente; ou bien quelqu'un lui a-t-il appris la géométrie? car il fera la même chose à l'égard des autres parties de la géométrie, et de toutes les autres sciences. Est-il donc quelqu'un qui lui ait appris tout cela? Tu dois le savoir, puisqu'il est né et qu'il a été élevé dans ta maison.

MENON.

Je sais que personne ne lui a jamais rien enseigné de semblable.

SOCRATE.

A-t-il ces opinions, ou non?

MENON.

Il me paraît incontestable qu'il les a, Socrate.

SOCRATE.

Si donc c'est faute de les avoir acquises dans

la vie présente, qu'il n'en avait pas la conscience, il est évident qu'il a eu ces opinions et qu'il les a apprises en quelque autre temps.

MENON.

Apparemment.

SOCRATE.

Ce temps n'est-il pas celui où il n'était pas encore homme?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Par conséquent, si durant le temps où il est homme, et celui où il ne l'est pas, il y a en lui des opinions vraies qui deviennent sciences, lorsqu'elles sont réveillées par des interrogations, n'est-il pas vrai que pendant toute la durée des temps son ame n'a pas été vide de connaissances? car il est clair que dans toute l'étendue des temps il est ou n'est pas homme.

MENON.

Cela est évident.

SOCRATE.

Si donc la vérité est toujours dans notre ame, cette ame est immortelle. C'est pourquoi il faut essayer avec confiance de chercher et de te rappeler ce que tu ne sais pas pour le moment, c'est-à-dire ce dont tu ne te souviens pas.

MENON.

Il me paraît, je ne sais comment, que tu as raison, Socrate.

SOCRATE.

C'est ce qu'il me paraît aussi, Menon. A la vérité, je ne voudrais pas affirmer bien positivement que tout le reste de ce que j'ai dit soit vrai : mais je suis prêt à soutenir et de parole et d'effet, si j'en suis capable, que la persuasion qu'il faut chercher ce qu'on ne sait point, nous rendra sans comparaison meilleurs, plus courageux, et moins paresseux, que si nous pensions qu'il est impossible de découvrir ce qu'on ignore, et inutile de le chercher.

MENON.

Ceci me semble encore bien dit, Socrate.

SOCRATE.

Ainsi, puisque nous sommes d'accord sur ce point, qu'on doit chercher ce qu'on ne sait pas, veux-tu que nous entreprenions de chercher ensemble ce que c'est que la vertu?

MENON.

Volontiers. Cependant non, Socrate; je ferais des recherches et t'écouterais avec le plus grand plaisir sur la question que je t'ai proposée d'abord, savoir s'il faut s'appliquer à la vertu, comme à une chose qui peut s'enseigner, ou si on la tient

de la nature, ou enfin de quelle manière elle arrive aux hommes.

SOCRATE.

Si j'avais quelque autorité non-seulement sur moi-même, mais sur toi, Menon, nous n'examinerions si la vertu peut ou non être enseignée, qu'après avoir recherché ce qu'elle est en elle-même. Mais puisque tu ne fais nul effort pour te commander à toi-même, sans doute afin d'être libre, et que d'ailleurs tu entreprends de me maîtriser, et que tu me maîtrises en effet, je prends le parti de te céder; car que faire? Nous allons donc, à ce qu'il semble, examiner la qualité d'une chose dont nous ne connaissons pas la nature. Cependant relâche au moins quelque chose de ton empire sur moi, et permets-moi de rechercher par manière d'hypothèse si la vertu peut s'enseigner, ou si on l'acquiert par quelque autre voie. Quand je dis, par manière d'hypothèse, j'entends par cette méthode d'examen ordinaire aux géomètres. Lorsqu'on les interroge sur un espace par exemple, et qu'on leur demande s'il est possible d'inscrire telle figure triangulaire dans tel cercle, ils vous répondront : je ne sais pas encore si cela est ainsi; mais en faisant l'hypothèse suivante, elle pourra nous servir pour la solution du problème. Si

cette figure est telle qu'en décrivant un cercle sur ses lignes données, il y a autant d'espace hors du cercle que dans la figure même, il en résultera telle chose; et autre chose, si cette condition n'est pas remplie *. Cette hypothèse posée, je consens à te dire ce qui arrivera par rapport à l'inscription de la figure dans le cercle, et si cette inscription est possible ou non. Pareillement, puisque nous ne connaissons ni la nature de la vertu, ni ses qualités, examinons par une hypothèse si elle peut ou ne peut pas s'enseigner, par exemple, de la manière suivante: si la vertu est telle ou telle chose par rapport à l'ame, elle pourra s'enseigner, ou ne le pourra pas. En premier lieu, si elle est d'une autre nature que la science, est-elle susceptible ou non d'enseignement, ou, comme nous disions tout à l'heure, de réminiscence? ne nous mettons pas en peine duquel de ces deux noms nous nous servirons. Si donc la vertu est d'une autre nature que la science, peut-elle s'enseigner? ou plutôt n'est-il pas clair pour tout le monde que la science est la seule chose que l'homme apprenne?

MENON.

Il me le semble.

* Voyez les notes.

SOCRATE.

Si au contraire la vertu est une science, il est évident qu'elle peut s'enseigner.

MENON.

Sans contredit.

SOCRATE.

Nous nous sommes débarrassés promptement de cette question : la vertu étant telle, on peut l'enseigner; étant telle, on ne le peut pas.

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Mais il se présente en second lieu une autre question à examiner, savoir si la vertu est une science, ou si elle est d'une autre nature que la science.

MENON.

Il me paraît que c'est ce qu'il nous faut chercher.

SOCRATE.

Mais quoi! ne disons-nous pas que la vertu est un bien? et cette hypothèse qu'elle est un bien ne nous semble-t-elle pas solide?

MENON.

Sans doute.

SOCRATE.

S'il y a donc quelque espèce de bien qui soit

indépendant de la science, il se peut faire que la vertu ne soit point une science. Mais s'il n'est aucun genre de bien que la science n'embrasse, nous aurons raison de conjecturer que la vertu est une espèce de science.

MENON.

Cela est vrai.

SOCRATE.

De plus, c'est par la vertu que nous sommes bons.

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Et si nous sommes bons, par conséquent utiles : car tous les biens sont utiles, n'est-ce pas?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi la vertu est utile.

MENON.

C'est une suite nécessaire de nos aveux.

SOCRATE.

Examinons donc quelles sont les choses qui nous sont utiles, en les parcourant en détail. La santé, la force, la beauté, la richesse, voilà ce qu'avec d'autres choses semblables nous regardons comme utile, n'est-il pas vrai?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Nous disons aussi que ces mêmes choses sont quelquefois nuisibles. Es-tu d'un autre sentiment?

MENON.

Non : je pense de même.

SOCRATE.

Vois en vertu de quoi toutes ces choses nous sont utiles, et en vertu de quoi elles sont nuisibles. Ne sont-elles point utiles, lorsqu'on en fait un bon usage, et nuisibles, lorsqu'on en fait un mauvais?

MENON.

Assurément.

SOCRATE.

Considérons maintenant les qualités de l'ame. N'est-il point des qualités que tu appelles tempérance, justice, courage, facilité d'apprendre, mémoire, générosité, et ainsi du reste?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Vois entre ces qualités celles qui te paraissent indépendantes de la science. Ne sont-elles pas tantôt nuisibles, tantôt avantageuses? Le courage, par exemple, lorsqu'il est destitué de sa-

gesse, et qu'il est simplement de l'audace. N'est-il pas vrai que, quand on est hardi sans sagesse, cela tourne à notre préjudice; et au contraire à notre avantage, quand la sagesse accompagne la hardiesse?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

N'en est-il pas ainsi de la tempérance et de la facilité d'apprendre, qui sont utiles, lorsqu'on les applique et les met en œuvre avec sagesse, et nuisibles, lorsqu'on en use sans sagesse?

MENON.

Oui certes.

SOCRATE.

N'est-il pas vrai, en général, à l'égard de l'énergie et de la patience, que quand la sagesse y préside, elles contribuent à notre bonheur; et à notre malheur, quand la sagesse ne les gouverne pas?

MENON.

Cela est vraisemblable.

SOCRATE.

Si donc la vertu est une qualité de l'ame, et si elle doit être utile, il faut qu'elle soit de la sagesse; car puisque toutes les autres qualités de l'ame ne sont par elles-mêmes ni utiles ni nui-

sibles, mais qu'elles deviennent l'un ou l'autre, selon que la sagesse ou la folie s'y joignent, il en résulte que la vertu, étant utile, doit être de la sagesse.

MENON.

Je le pense.

SOCRATE.

Et par rapport aux autres choses, telles que la richesse et les autres semblables, que nous disions être tantôt utiles et tantôt nuisibles, ne conviens-tu pas que, comme la sagesse, lorsqu'elle est à la tête des autres qualités de l'ame, les rend utiles, et la folie, nuisibles; ainsi l'ame rend ces autres choses utiles, quand elle en use et les gouverne bien, et nuisibles, quand elle s'en sert mal?

MENON.

Sans contredit.

SOCRATE.

Or l'ame sage gouverne bien, et l'ame folle gouverne mal.

MENON.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Par conséquent ne peut-on pas dire en général que, pour être un bien, tout ce qui est au pouvoir de l'homme doit être soumis à l'ame,

et tout ce qui appartient à l'ame doit dépendre de la sagesse? A ce compte la sagesse est l'utile. Or, nous sommes convenus que la vertu est utile?

MENON.

Sans contredit.

SOCRATE.

Donc nous disons que la sagesse est ou la vertu tout entière, ou une partie de la vertu.

MENON.

Tout ceci me paraît bien dit, Socrate.

SOCRATE.

Mais s'il en est ainsi, les hommes ne sont donc point bons par nature.

MENON.

Il paraît que non.

SOCRATE.

Car voici ce qui arriverait. Si les gens de bien étaient tels naturellement, nous aurions parmi nous des personnes qui feraient le discernement des jeunes gens bons par nature; après qu'ils nous les auraient fait connaître, nous les recevrions de leurs mains, et nous les mettrions en dépôt dans l'Acropolis, sous un sceau, comme on fait pour l'or *, et avec plus de soin encore,

* Boeck's *Staatshaushaltung der Athener*. I, p. 473; II, p. 203.

afin que personne ne les corrompît, et qu'étant devenus grands, ils fussent utiles à leur patrie.

MENON.

Cela est vraisemblable, Socrate.

SOCRATE.

Puis donc que les hommes bons ne sont pas tels par nature, apprennent-ils à le devenir?

MENON.

Cela me paraît s'ensuivre nécessairement. D'ailleurs, Socrate, il est évident, selon notre hypothèse, que si la vertu est une science, elle peut s'apprendre.

SOCRATE.

Peut-être, par Jupiter! mais je crains que nous n'ayons eu tort d'accorder ce point.

MENON.

Cependant il nous semblait tout-à-l'heure que nous avions bien fait de l'accorder.

SOCRATE.

Pour que ce qui a été dit soit solide, il ne suffit pas qu'il nous ait paru tel au moment où nous l'avons dit, mais il doit nous le paraître encore à présent, et en tout temps.

MENON.

Quoi donc! pour quelle raison ce sentiment te déplaît-il, et ne crois-tu pas que la vertu soit une science?

SOCRATE.

Je vais te le dire, Menon. Je ne révoque point comme mal accordé que la vertu puisse s'enseigner, si elle est nne science. Mais vois si j'ai raison de douter qu'elle en soit une. Dis-moi, si quelque chose que ce soit, pour ne point parler seulement de la vertu, est de nature à être enseigné, n'est-ce pas une nécessité qu'il y en ait des maîtres et des disciples?

MENON.

Je le pense.

SOCRATE.

Tout au contraire, lorsqu'une chose n'a ni maîtres ni disciples, ne sommes-nous pas fondés à conjecturer qu'elle ne peut point s'enseigner?

MENON.

Cela est vrai. Mais crois-tu qu'il n'y ait point de maîtres de vertu?

SOCRATE.

Du moins j'ai cherché souvent s'il y en avait, et après toutes les perquisitions possibles, je n'en puis trouver. Cependant je fais cette recherche avec beaucoup d'autres, surtout de ceux que je crois les mieux au fait de la chose. Et à ce moment, Menon, voici quelqu'un qui est venu fort à propos s'asseoir auprès de nous. Faisons-lui part de notre recherche; nous en avons

toutes sortes de raisons. Car, en premier lieu, il est né d'un père riche et sage, nommé Anthémion, qui ne doit point sa fortune au hasard, ni à la libéralité d'autrui, comme Isménias le Thébain, lequel a hérité depuis peu des biens de Polycrate; mais qui l'a acquise par sa sagesse et son industrie. Cet Anthémion d'ailleurs ne paraît avoir rien d'arrogant, de fastueux, ni de dédaigneux; c'est un citoyen modeste et rangé. De plus, il a très bien élevé et formé son fils, au jugement du peuple athénien : aussi le choisissent-ils pour les plus grandes charges. C'est avec de tels hommes qu'il convient de chercher s'il y a ou non des maîtres de vertu, et quels ils sont. Aide-nous donc, Anytus, moi et Menon ton hôte, dans notre recherche relativement à ceux qui enseignent la vertu.

Considère la chose de cette manière. Si nous voulions faire de Menon que voici un bon médecin, chez quels maîtres l'enverrions-nous? n'est-ce pas chez les médecins?

ANYTUS.

Sans doute.

SOCRATE.

Mais quoi! si nous avions en vue qu'il devînt un bon cordonnier, ne l'enverrions-nous point chez les cordonniers?

ANYTUS.

Oui.

SOCRATE.

Et ainsi du reste?

ANYTUS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Réponds-moi encore de cette autre manière sur les mêmes objets. Nous aurions raison, disons-nous, de l'envoyer chez les médecins, si nous en voulions faire un médecin. Lorsque nous parlons de la sorte, n'est-ce pas comme si nous disions que ce serait sagesse de notre part de l'envoyer de préférence chez ceux qui se donnent pour habiles dans cet art, qui prennent un salaire à ce titre, et se proposent à cette condition pour maîtres à quiconque veut aller chez eux prendre des leçons? N'est-ce point pour tout cela que nous ferions bien de l'envoyer?

ANYTUS.

Oui.

SOCRATE.

N'en est-il pas de même par rapport à l'art de jouer de la flûte, et aux autres arts? Si l'on veut faire de quelqu'un un joueur de flûte, c'est une grande folie de ne pas l'envoyer chez ceux qui font profession d'enseigner cet art, et qui exigent

de l'argent à ce titre; et d'en importuner d'autres, en voulant apprendre d'eux ce qu'ils ne se donnent point pour enseigner, et quoiqu'ils n'aient aucun disciple dans la science que nous voudrions voir enseignée à ceux que nous envoyons à leur école. Ne te semble-t-il pas que c'est une grande absurdité?

ANYTUS.

Oui, assurément; c'est une vraie folie.

SOCRATE.

Tu as raison. Maintenant donc tu peux délibérer avec moi au sujet de ton hôte Menon. Voilà déjà long-temps, Anytus, qu'il me témoigne un grand désir d'acquérir cette sagesse et cette vertu par laquelle les hommes gouvernent bien leur famille et leur patrie, rendent à leurs parens les soins qui leur sont dus, et savent recevoir et congédier leurs concitoyens et les étrangers d'une manière digne d'un homme de bien. Vois chez qui il est à propos que nous l'envoyions pour apprendre cette vertu. N'est-il pas évident, sur ce que nous disions tout à l'heure, que ce doit être chez ceux qui font profession d'enseigner la vertu, et se proposent publiquement pour maîtres à tous les Grecs qui voudront l'apprendre, fixant pour cela un salaire qu'ils exigent de leurs disciples?

ANYTUS.

Et quels sont ces gens-là, Socrate ?

SOCRATE.

Tu sais sans doute comme moi que ce sont ceux qu'on appelle sophistes.

ANYTUS.

Par Hercule ! parle mieux, Socrate. Que personne de mes parens, de mes alliés, de mes amis, soit concitoyens, soit étrangers, ne soit jamais assez insensé pour aller se gâter auprès de ces gens-là. Ils sont manifestement la peste et le fléau de tous ceux qui les fréquentent.

SOCRATE.

Que dis-tu là, Anytus? Quoi ! parmi ceux qui font profession d'être utiles aux hommes, les sophistes seuls diffèrent des autres en ce que non-seulement ils ne rendent pas meilleur ce qu'on leur confie, comme font les autres, mais encore ils le rendent pire? Et ils osent exiger de l'argent pour cela? En vérité je ne sais comment t'ajouter foi. Car je connais un homme, c'est Protagoras, qui a plus amassé d'argent au métier de sophiste, que Phidias dont nous avons de si beaux ouvrages, et dix autres statuaires avec lui*. Cependant ce que tu dis est bien étrange. Quoi ! tandis que ceux qui rapetassent

* Voyez le *Protagoras*, l'*Hippias* et le *Théétète*.

les vieux souliers et raccommodent les vieux habits, ne sauraient les rendre en plus mauvais état qu'ils les ont reçus, sans qu'on s'en aperçoive au plus tard au bout de trente jours, et ne tarderaient guère à mourir de faim ; Protagoras a corrompu ceux qui le fréquentaient, et les a renvoyés plus mauvais d'auprès de lui qu'ils n'étaient venus, sans que toute la Grèce en ait eu le moindre soupçon, et cela pendant plus de quarante ans : car il est mort âgé, je pense, d'environ soixante-dix ans, après en avoir passé quarante dans l'exercice de sa profession ; et durant tout ce temps-là jusqu'à ce jour, il n'a cessé de jouir d'une grande réputation. Et non-seulement Protagoras, mais je ne sais combien d'autres, dont les uns ont vécu avant lui, les autres vivent encore. En supposant la vérité de ce que tu dis, que faudra-t-il penser d'eux? qu'ils trompent et corrompent sciemment la jeunesse, ou qu'ils n'ont nulle connaissance du tort qu'ils lui font? Tiendrons-nous pour insensés à ce point des hommes qui passent dans l'esprit de quelques-uns pour les plus sages personnages?

ANYTUS.

Il s'en faut bien, Socrate, qu'ils soient insensés : les jeunes gens qui leur donnent de l'argent le sont bien plus qu'eux ; et encore plus les parens

de ces jeunes gens, qui le leur permettent; et plus que tout cela les républiques qui souffrent qu'ils viennent chez elles, et qui ne chassent point tout étranger, tout citoyen même, dès qu'il fait profession de ce métier.

SOCRATE.

Quelqu'un de ces sophistes t'a-t-il fait du tort, Anytus? ou pour quelle autre raison es-tu de si mauvaise humeur contre eux?

ANYTUS.

Par Jupiter! je n'ai jamais eu de commerce avec aucun d'eux, et je ne souffrirais pas qu'aucun des miens les approchât.

SOCRATE.

Tu n'as donc nulle expérience de ces gens-là?

ANYTUS.

Et puissé-je n'en avoir jamais!

SOCRATE.

Comment donc, mon cher, n'ayant nulle expérience d'une chose, saurais-tu si elle est bonne ou mauvaise?

ANYTUS.

Fort aisément. En tout cas, soit que j'en aie essayé, ou non, je les connais pour ce qu'ils sont.

SOCRATE.

Tu es devin peut-être, Anytus? car sur ce que

tu dis, je serais surpris que tu les connusses autrement. Quoi qu'il en soit, nous ne cherchons point des hommes chez qui Menon ne pourrait aller sans devenir mauvais : que les sophistes soient de ce caractère, si tu le veux, à la bonne heure. Indique-nous du moins, et rends ce service à un ami de ta famille, de lui apprendre auprès de qui il doit se rendre, dans une aussi grande ville qu'Athènes, pour devenir recommandable dans le genre de vertu dont je viens de te parler.

ANYTUS.

Pourquoi ne les lui indiques-tu pas toi-même?

SOCRATE.

Je lui ai nommé ceux que je tenais pour maîtres en fait de vertu : mais, si je t'en crois, je n'ai rien dit qui vaille; et peut-être tu ne te trompes point. Nomme-lui donc à ton tour quelque Athénien chez qui il doive aller; le premier que tu voudras.

ANYTUS.

Qu'est-il besoin que je lui nomme quelqu'un en particulier? Il n'a qu'à s'adresser au premier Athénien vertueux : il n'en est aucun qui ne le rende meilleur que ne feraient les sophistes, s'il veut écouter ses avis.

SOCRATE.

Mais ces hommes vertueux sont-ils devenus tels d'eux-mêmes, sans avoir reçu de leçons de personne? et n'en sont-ils pas moins en état d'enseigner aux autres ce qu'ils n'ont point appris?

ANYTUS.

Je prétends qu'ils ont pris des instructions de ceux qui les ont précédés, et qui étaient eux-mêmes des hommes vertueux. Crois-tu donc que cette ville n'a point produit de vertueux citoyens?

SOCRATE.

Je pense, Anytus, qu'il y a en cette ville des hommes recommandables par leur vertu poli tique, et qu'il n'y en a pas eu moins autrefois qu'à présent. Mais ont-ils été bons maîtres de leur propre vertu? Car voilà ce dont il est question entre nous, et non pas s'il y a ou non ici des hommes vertueux, ni s'il y en a eu autrefois. Nous examinons depuis long-temps si la vertu peut s'enseigner; cet examen nous conduit à rechercher si les hommes vertueux du temps présent et du temps passé ont eu le talent de communiquer à d'autres la vertu dans laquelle ils excellaient; ou si cette vertu ne peut se transmettre à personne, ni passer par voie d'enseignement d'un homme à un autre. Voilà la question qui

nous occupe depuis long-temps, Menon et moi. Examine ainsi la chose selon tes propres paroles : ne conviendras-tu pas que Thémistocle était un citoyen vertueux ?

ANYTUS.

Oui certes, et de la plus haute vertu.

SOCRATE.

Et conséquemment que, si jamais quelqu'un a pu donner des leçons de sa propre vertu, il était un excellent maître de la sienne?

ANYTUS.

Je le pense, s'il l'eût voulu.

SOCRATE.

Mais crois-tu qu'il n'eût pas voulu former d'autres citoyens, et principalement son fils? ou penses-tu qu'il lui portât envie, et que de dessein prémédité il ne lui ait pas transmis la vertu dans laquelle il excellait? N'as-tu pas ouï dire que Thémistocle apprit à son fils Cléophante à être un bon cavalier ? Aussi se tenait-il debout sur un cheval, lançant un javelot dans cette posture, et faisait-il d'autres tours d'adresse merveilleux, que son père lui avait enseignés, l'ayant rendu également habile dans toutes les autres choses qui sont du ressort des meilleurs maîtres. N'est-ce pas là ce que tu as entendu raconter à nos vieux citoyens ?

ANYTUS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Or, on ne pourrait pas dire que son fils n'eût pas de dispositions naturelles?

ANYTUS.

Non, probablement.

SOCRATE.

Mais quoi! as-tu jamais ouï dire à aucun citoyen, jeune ou vieux, que Cléophante, fils de Thémistocle, ait excellé dans les mêmes choses que son père?

ANYTUS.

Pour cela, non.

SOCRATE.

Croyons-nous qu'il ait voulu que son fils apprît tout le reste, et qu'il ne l'eût pas rendu meilleur que ses voisins dans la science qu'il possédait, si la vertu était de nature à s'enseigner?

ANYTUS.

Non, par Jupiter!

SOCRATE.

Voilà quel maître de vertu a été cet homme qui, de ton aveu, tient un rang distingué entre les plus fameux du siècle précédent. Considérons-en un autre, Aristide, fils de Lysimaque.

N'avoues-tu pas que celui-ci a été un homme vertueux?

ANYTUS.

Oui, et très vertueux.

SOCRATE.

Aristidé a pareillement donné à son fils Lysimaque une éducation aussi belle qu'aucun autre Athénien, en tout ce qui dépend des maîtres : mais te semble-t-il qu'il l'ait rendu plus homme de bien que le premier venu? Tu l'as fréquenté, et tu sais quel il est *. Voyons, si tu veux, Périclès, cet homme d'un mérite si extraordinaire. Tu sais qu'il a élevé deux fils, Paralos et Xanthippos?

ANYTUS.

Oui.

SOCRATE.

Tu n'ignores pas non plus qu'il en a fait d'aussi bons cavaliers qu'il y en ait dans Athènes; qu'il les a instruits dans la musique, dans la gymnastique, et en tout ce qui est du ressort de l'art, au point qu'ils ne le cèdent à personne? N'a-t-il donc pas voulu en faire des hommes ver-

* Sur Lysimaque, fils d'Aristide, et sur Mélésias, fils de Thucydide, dont il est parlé plus bas, voyez le *Lachès*. Il ne faut pas confondre ce Thucydide avec l'historien du même nom.

tueux? Sans doute qu'il l'a voulu : mais apparemment que cela ne peut pas s'enseigner. Et de peur que tu ne te figures que la chose n'a été impossible qu'à un petit nombre d'Athéniens, gens du commun*, fais réflexion que Thucydide a aussi élevé deux fils, Mélésias et Stéphanos; qu'il les a très bien formés pour tout le reste, et qu'en particulier ils luttaient avec plus d'adresse qu'aucun Athénien. Aussi avait-il confié l'un à Xanthias, et l'autre à Evodoros, qui passaient pour les deux meilleurs lutteurs d'alors. Ne t'en souvient-il pas?

ANYTUS.

Pour l'avoir entendu dire.

SOCRATE.

N'est-il pas clair que Thucydide ayant fait apprendre à ses enfans des choses qui l'obligeaient à de grandes dépenses, n'eût jamais négligé de leur apprendre à être des hommes vertueux, ce qui ne lui aurait rien coûté, si la vertu pouvait s'enseigner? Dira-t-on que Thucydide était un homme du commun, qu'il n'avait pas un très grand nombre d'amis parmi les Athéniens et leurs alliés? Au contraire, il était d'une grande famille, et avait beaucoup de crédit dans

* Voyez les notes.

sa patrie et chez les autres Grecs : de sorte que, si la vertu était une chose qui pût s'enseigner, il aurait trouvé aisément quelqu'un, soit parmi ses concitoyens, soit parmi les étrangers, qui aurait rendu ses enfans vertueux, si le soin des affaires publiques ne lui en eût pas laissé le loisir. Mais, mon cher Anytus, je crains fort que la vertu ne puisse s'enseigner.

ANYTUS.

A ce que je vois, Socrate, tu ne te gênes pas pour dire du mal des gens. Si tu voulais m'écouter, je te conseillerais d'être plus réservé, parce qu'il est plus facile en toute autre ville peut-être de faire du mal que du bien à qui l'on veut, mais en celle-ci beaucoup plus qu'ailleurs. Je crois que tu en sais quelque chose par toi-même.

SOCRATE.

Menon, il me paraît qu'Anytus se fâche; et je ne m'en étonne pas : car d'abord il s'imagine que je dis du mal de ces grands hommes, et de plus il se flatte d'être de ce nombre. Mais s'il vient jamais à connaître ce que c'est que dire du mal, il cessera de se fâcher; pour le présent il l'ignore Dis-moi donc, Menon, n'avez-vous point aussi chez vous des hommes vertueux?

MENON.

Assurément.

SOCRATE.

Hé bien, veulent-ils servir de maîtres aux jeunes gens, se donnent-ils pour l'être, et reconnaissent-ils que la vertu peut s'enseigner?

MENON.

Par Jupiter, non, Socrate : mais tu leur entendras dire tantôt que la vertu peut s'enseigner, tantôt qu'elle ne le peut pas.

SOCRATE.

Tiendrons-nous donc pour maîtres de vertu ceux qui ne sont pas encore convenus que la vertu puisse avoir des maîtres?

MENON.

Je ne le pense pas, Socrate.

SOCRATE.

Mais quoi! ces sophistes, les seuls qui se portent maîtres en fait de vertu, le sont-ils, à ton avis?

MENON.

Ce qui me plaît surtout dans Gorgias, Socrate, c'est qu'on ne l'entendra jamais promettre rien de semblable : au contraire, il se moque des autres qui se vantent de l'enseigner. Pour lui, il se flatte seulement d'être capable de rendre habile dans l'art de la parole.

SOCRATE.

Ainsi tu ne juges pas que les sophistes soient des maîtres de vertu?

MENON.

Je ne sais que te répondre là-dessus, Socrate. Je suis à cet égard dans le même cas que bien d'autres, tantôt ils me paraissent tels, tantôt non.

SOCRATE.

Tu sais bien que vous n'êtes pas les seuls, toi et les autres politiques, qui pensiez tantôt que la vertu peut s'enseigner, tantôt qu'elle ne le peut pas; et que le poète Théognis dit la même chose?

MENON.

Où donc?

SOCRATE.

Dans ses élégies, où il dit :

Bois, mange avec ceux qui jouissent d'un grand crédit;
Tiens-toi auprès d'eux, et tâche de leur plaire;
Car tu apprendras de bonnes choses avec les bons : mais si tu fréquentes
Les méchans, tu perdras même ce que tu as de raison *.

Vois-tu que dans ces vers il parle comme si la vertu pouvait s'enseigner?

* Theogn., *Sentent.*, v. 33.

MENON.

Evidemment.

SOCRATE.

Ailleurs il change un peu d'avis, et dit* :

Si l'on pouvait donner à l'homme l'intelligence,

Alors, dit-il :

Ils en retireraient de grandes sommes d'argent.

(Ceux qui posséderaient ce secret.)

Jamais le fils d'un père vertueux ne deviendrait méchant
En suivant ses sages conseils ; mais toutes les leçons
Ne feront point d'un méchant un honnête homme.

Remarques-tu comment il se contredit sur les mêmes objets?

MENON.

Cela est évident.

SOCRATE.

Pourrais-tu me nommer quelque autre chose où ceux qui font profession de l'enseigner, loin d'être regardés en ce point comme les maîtres des autres, passent au contraire pour ne la point savoir eux-mêmes, et pour être mauvais dans cette chose même dans laquelle ils se vantent d'être maîtres, et où ceux que l'on tient unanimement pour bons et habiles, disent tantôt

* Theogn., *Sentent.*, v. 432, sqq.

qu'elle peut s'enseigner, tantôt qu'elle ne le peut pas? Reconnaîtrais-tu pour les véritables maîtres en quelque genre que ce soit des hommes qui seraient aussi peu d'accord avec eux-mêmes?

MENON.

Non pas moi, par Jupiter!

SOCRATE.

Si donc ni les sophistes, ni les gens de bien eux-mêmes ne sont maîtres de vertu, il est évident que personne ne l'est.

MENON.

Il ne me paraît pas.

SOCRATE.

Mais s'il n'y a point de maîtres, il n'y a pas non plus de disciples.

MENON.

La chose me semble telle que tu dis.

SOCRATE.

Or nous sommes convenus qu'une chose qui n'a ni maîtres ni disciples ne peut s'enseigner?

MENON.

Nous en sommes convenus.

SOCRATE.

Et nous ne voyons nulle part de maîtres de vertu?

MENON.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Puisqu'elle n'a point de maîtres, elle n'a pas non plus de disciples?

MENON.

Je l'avoue.

SOCRATE.

La vertu ne peut donc pas s'enseigner.

MENON.

Il n'y a pas d'apparence, si nous nous y sommes pris comme il faut dans cet examen. Cependant, Socrate, je ne comprends pas qu'il n'y ait point en effet de gens vertueux, ou, s'il y en a, de quelle manière ils sont devenus tels.

SOCRATE.

Menon, il paraît que nous ne sommes guère habiles, ni toi, ni moi, et que nous avons été mal formés, toi par Gorgias, moi par Prodicus. Il faut par conséquent donner tous nos soins à nous-mêmes plus qu'à nulle autre chose, et chercher quelqu'un qui nous rende meilleurs par quelque moyen que ce soit. Je dis cela à l'égard de la discussion où nous venons d'entrer; et je trouve qu'il est ridicule pour nous de n'avoir point aperçu que la science n'est pas la seule chose en vertu de laquelle les hommes seront en état de bien conduire leurs affaires; ou peut-être, quand nous n'accorderions pas ce

point, que la science n'est pas le seul moyen de bien conduire ses affaires et qu'il y en a un autre, n'en connaissons-nous pas davantage de quelle manière se forment les hommes vertueux.

MENON.

Que veux-tu dire par-là, Socrate?

SOCRATE.

Le voici. Nous avons eu raison d'avouer que les hommes vertueux doivent être utiles, et que la chose ne saurait être autrement. N'est-ce pas?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Nous avons encore bien fait d'accorder qu'ils ne seront utiles qu'autant qu'ils conduiront bien les affaires.

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Mais il paraît que nous avons eu tort de convenir qu'on ne peut bien gouverner les affaires sans science.

MENON.

Pourquoi aurions-nous eu tort?

SOCRATE.

Je vais te le dire. Si quelqu'un sachant le chemin qui conduit à Larisse, ou en tel autre

endroit qu'il te plaira, se mettait lui-même dans cette route, et servait de guide à d'autres; n'est-il pas vrai qu'il les conduirait bien?

MENON.

Sans doute.

SOCRATE.

Mais un autre qui se ferait une opinion juste de ce chemin, quoiqu'il n'y eût pas été et qu'il ne le sût pas, ne conduirait-il pas bien aussi?

MENON.

Assurément.

SOCRATE.

Et tandis qu'il aura une opinion vraie sur les mêmes objets, dont l'autre a une pleine connaissance, il ne sera pas moins bon conducteur que lui, quoiqu'il atteigne le vrai, non par la science mais par conjecture.

MENON.

Soit.

SOCRATE.

Ainsi l'opinion vraie ne dirige pas moins bien que la science par rapport à la rectitude d'une action. Et voilà ce que nous avons omis d'examiner dans notre recherche sur les propriétés de la vertu, quand nous avons dit que la science seule apprend à bien agir, tandis que l'opinion vraie produit le même effet.

MENON.

Tu as raison.

SOCRATE.

L'opinion vraie n'est donc pas moins utile que la science.

MENON.

Avec cette différence, Socrate, que celui qui a la science en partage arrive toujours à son but; au lieu que celui qui n'a que l'opinion vraie, y parvient quelquefois, et quelquefois aussi le manque.

SOCRATE.

Que dis-tu? Quand on a toujours l'opinion vraie, ne parvient-on pas toujours au but, tant qu'on est dirigé par cette vraie opinion?

MENON.

Cela me paraît incontestable. Mais la chose étant ainsi, je suis étonné, Socrate, pourquoi on fait beaucoup plus de cas de la science que de l'opinion droite, et pourquoi ce sont deux choses différentes.

SOCRATE.

Sais-tu d'où vient ton étonnement, ou te l'apprendrais-je?

MENON.

Apprends-le-moi.

SOCRATE.

C'est que tu n'as pas fait attention aux statues de Dédale * : peut-être n'en avez-vous pas chez vous?

MENON.

A quel propos dis-tu cela?

SOCRATE.

Parce que ces statues, si elles n'ont pas un ressort qui les arrête, s'échappent et s'enfuient; au lieu que celles qui sont arrêtées demeurent en place.

MENON.

Qu'est-ce que cela fait?

SOCRATE.

Ce n'est pas une chose bien précieuse d'avoir quelqu'une de ces statues qui ne sont point arrêtées, comme d'avoir un esclave fuyard; car elles ne restent point en place. Mais pour celles

* Voyez l'*Euthyphron*, le *premier Alcibiade*, Callistrat., VIII; Euripide, *Hécube*, v. 838; et le Scholiaste. L'explication de ce conte populaire est que Dédale, dans sa première manière, avait terminé ses statues à l'égyptienne, en leur donnant des pieds joints ensemble, ou même, au rapport de Pausanias, au lieu de pieds une figure carrée; tandis que plus tard il sépara les pieds de ses statues, et les fit marcher, pour ainsi dire. Probablement les statues de sa première manière étaient fort recherchées par leur ancienneté et leur singularité même.

qui sont arrêtées, elles sont d'un grand prix, et ce sont véritablement de beaux ouvrages. A quel sujet ai-je rapporté ceci? au sujet des opinions vraies. En effet les opinions vraies, tant qu'elles demeurent, sont une belle chose, et produisent toutes sortes d'avantages; mais elles ne veulent guère demeurer long-temps, et elles s'échappent de l'ame de l'homme : en sorte qu'elles ne sont pas d'un grand prix, à moins qu'on ne les arrête en établissant entre elles le lien de la cause à l'effet. C'est, mon cher Menon, ce que nous avons appelé précédemment réminiscence. Ces opinions ainsi liées deviennent d'abord sciences, et alors demeurent stables. Voilà par où la science est plus précieuse que l'opinion vraie, et comment elle en diffère par l'enchaînement.

MENON.

Par Jupiter, il paraît bien, Socrate, que c'est quelque chose d'approchant.

SOCRATE.

Je n'en parle pas non plus comme un homme qui sait, mais je conjecture. Cependant lorsque je dis que l'opinion vraie est autre chose que la science, je ne pense pas tout-à-fait que ce soit là une conjecture. Si je pouvais dire de quelque chose que je la sais, et je l'oserais de bien

peu de choses, j'assurerais que celle-ci est du nombre de celles que je sais.

MENON.

Tu as raison, Socrate.

SOCRATE.

Mais quoi! n'ai-je pas encore raison quand je soutiens que si l'opinion vraie dirige une entreprise, elle ne l'exécutera pas moins bien que la science?

MENON.

Je crois que tu dis vrai encore en cela.

SOCRATE.

Ainsi l'opinion vraie n'est ni inférieure à la science, ni moins utile par rapport aux actions; et à cet égard celui qui a l'opinion vraie ne le cède point à celui qui a la science.

MENON.

J'en conviens.

SOCRATE.

Or nous sommes convenus que l'homme vertueux est utile.

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Par conséquent, puisque les hommes vertueux et utiles aux états, s'il y en a, sont tels non-seulement par la science, mais aussi par l'opinion

vraie, et que ni l'une ni l'autre, ni la science ni l'opinion vraie, ne sont un présent de la nature, que d'ailleurs elles ne peuvent s'acquérir... ou bien, crois-tu que l'une ou l'autre soit un présent de la nature?

MENON.

Je ne le pense pas.

SOCRATE.

En ce cas, les hommes vertueux ne sont donc pas tels par nature?

MENON.

Non sans doute.

SOCRATE.

La vertu n'étant point naturelle à l'homme, nous avons examiné ensuite si elle pouvait s'enseigner.

MENON.

Oui.

SOCRATE.

N'avons-nous pas jugé qu'elle pouvait s'enseigner, à la condition qu'elle fût la même chose que la science?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Et qu'elle était la même chose que la science, à la condition qu'elle pût s'enseigner?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Et que s'il y avait des maîtres de vertu, elle pouvait s'enseigner; que s'il n'y en avait point, elle ne le pouvait pas?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Or, nous sommes convenus qu'il n'y a point de maîtres de vertu.

MENON.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Nous avons reconnu par conséquent qu'elle ne peut s'enseigner et qu'elle n'est point la science.

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Mais nous sommes tombés d'accord qu'elle est un bien.

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Et que ce qui dirige bien est bon et utile.

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Et que deux choses seulement dirigent bien, l'opinion vraie et la science, avec le secours desquelles l'homme se dirige bien : car ce qui arrive par hasard n'est point l'effet d'une direction humaine: et ces deux choses seulement dirigent bien l'homme, l'opinion vraie et la science.

MENON.

Je pense de même.

SOCRATE.

Or, puisque la vertu ne peut pas s'enseigner, déjà elle n'est pas la science.

MENON.

Évidemment non.

SOCRATE.

De ces deux choses bonnes et utiles, en voilà donc une mise hors de rang, et la science ne saurait servir de conductrice dans les affaires politiques.

MENON.

Il me semble que non.

SOCRATE.

Par conséquent ce n'est point par une certaine sagesse, ni étant sages eux-mêmes, que Thémis-

tocle et les autres dont Anytus parlait tout à l'heure ont gouverné les états : c'est pourquoi ils n'ont pu rendre les autres ce qu'ils étaient eux-mêmes, parce qu'ils n'étaient point tels par science.

MENON.

Il y a apparence que la chose est comme tu dis, Socrate.

SOCRATE.

Si donc ce n'est point la science, reste que ce soit l'opinion vraie qui dirige les politiques dans la bonne administration des états; en fait de connaissances ils ne diffèrent en rien des prophètes et des devins inspirés. En effet, ceux-ci annoncent beaucoup de choses vraies, mais ils ne savent aucune des choses dont ils parlent.

MENON.

Très vraisemblablement.

SOCRATE.

Mais ne convient-il pas, Menon, d'appeler divins ceux qui, étant dépourvus d'intelligence, réussissent en je ne sais combien de grandes choses qu'ils font et qu'ils disent?

MENON.

Oui.

SOCRATE.

Nous aurons donc raison de nommer divins

les prophètes et les devins dont on vient de parler, et tous ceux qui ont le génie poétique * : et nous serons pour le moins aussi bien fondés à accorder ce titre aux politiques, les regardant comme des hommes saisis d'enthousiasme, inspirés et animés par la divinité, lorsqu'ils réussissent en parlant sur bien des affaires importantes, sans avoir aucune science sur ce qu'ils disent.

MENON.

Assurément.

SOCRATE.

Aussi les femmes, Menon, appellent-elles divins les hommes vertueux; et les Lacédémoniens, quand ils veulent faire l'éloge d'un homme de bien, disent : *C'est un homme divin* **.

MENON.

Et il est évident, Socrate, qu'ils ont raison, quoique peut-être Anytus s'offense de tes discours.

SOCRATE.

Je ne m'en mets pas en peine : je m'entretiendrai avec lui une autre fois, Menon. Pour ce qui nous regarde, si dans tout ce discours nous

* Voyez le *Phèdre*, l'*Ion* et l'*Apologie*.

** Aristote fait aussi mention de cette habitude des Lacédémoniens. *Mor. Nicom.* VII, 1.

avons examiné et traité la chose comme nous devions, il s'ensuit que la vertu n'est point naturelle à l'homme, ni ne peut s'apprendre; mais qu'elle arrive par une influence divine à ceux en qui elle se rencontre, sans intelligence de leur part; à moins qu'on ne nous montre quelque politique en état de communiquer son habileté à un autre. S'il s'en trouve un, nous dirons de lui qu'il est entre les vivans ce qu'est Tirésias entre les morts, au rapport d'Homère, lequel dit de ce devin qu'il est le seul sage aux enfers, et que les autres ne sont que des ombres errantes à l'aventure *. De même cet homme serait à l'égard des autres pour la vertu ce que la réalité est à l'ombre.

MENON.

Cela me paraît parfaitement bien dit, Socrate.

SOCRATE.

Il paraît donc, d'après ce raisonnement, Menon, que la vertu vient par un don de Dieu à ceux qui la possèdent. Mais nous ne saurons le vrai à ce sujet que lorsqu'avant d'examiner comment la vertu se trouve dans les hommes, nous entreprendrons de chercher ce qu'elle est en elle-même. Maintenant il est temps que je me

* Odyss. X, 495.

rende quelque part. Pour toi, persuade à ton hôte Anytus les choses dont tu es persuadé toi-même, afin qu'il soit plus traitable; si tu réussis à le convaincre, tu rendras service aux Athéniens.

LE BANQUET.

LE BANQUET,

OU

DE L'AMOUR.

Premiers interlocuteurs :

APOLLODORE, L'AMI D'APOLLODORE.

Seconds interlocuteurs :

SOCRATE, AGATHON,
PHÈDRE, PAUSANIAS, ÉRYXIMAQUE,
ARISTOPHANE, ALCIBIADE.

APOLLODORE *.

JE crois que je ne suis pas mal préparé à vous faire le récit que vous me demandez ** : car il y a peu de jours, comme je revenais de ma maison

* Sur Apollodore, voyez le *Phédon*, Diog. de Laërte, II, 53. Elien, *Var. hist.*, I, 16. Xénoph., *Apol. Socrat. Mem.* III, 2.

** Ce pluriel indique ici des personnages muets.

de Phalère *, un homme de ma connaissance, qui venait derrière moi, m'aperçut, et m'appela de loin : Hé quoi, s'écria-t-il en badinant, un homme de Phalère aller si vite? — Je m'arrêtai, et l'attendis. — Apollodore, me dit-il, je te cherchais justement pour te demander ce qui s'était passé chez Agathon le jour que Socrate et Alcibiade y soupèrent. On dit que toute la conversation roula sur l'amour, et je mourais d'envie d'entendre ce qui s'était dit de part et d'autre sur cette matière. J'en ai bien su quelque chose par un homme à qui Phénix, fils de Philippe, avait raconté une partie de leurs discours ; mais cet homme ne me disait rien de certain : il m'apprit seulement que tu savais le détail de cet entretien ; conte-le-moi donc, je te prie : aussi bien, c'est un devoir pour toi de faire connaître ce qu'a dit ton ami. Mais, avant tout, dis-moi si tu étais présent à cette conversation ? — Il paraît bien, lui répondis-je, que ton homme ne t'a rien dit de certain, puisque tu parles de cette conversation

* Port et dème, qui appartenait à la tribu Antiochis, à peu près à vingt stades d'Athènes. Il paraît que dans les cérémonies publiques les Phaléréens marchaient avec une lenteur qui était devenue presque proverbiale, et qui fait ici contraste avec la vivacité d'Apollodore.

comme d'une chose arrivée depuis peu, et comme si j'avais pu y être présent. — Je le croyais. — Comment, lui dis-je, Glaucon *, ne sais-tu pas qu'il y a plusieurs années qu'Agathon n'a mis le pied dans Athènes? Pour moi, il n'y a pas encore trois ans que je fréquente Socrate, et que je m'attache à étudier toutes ses paroles et toutes ses actions. Avant ce temps-là, j'errais de côté et d'autre; je croyais mener une vie raisonnable, et j'étais le plus malheureux de tous les hommes, m'imaginant, comme tu fais maintenant, qu'il fallait s'occuper de toute autre chose plutôt que de philosophie. — Allons, point de raillerie; dis-moi quand eut lieu cette conversation. — Nous étions bien jeunes toi et moi; ce fut dans le temps qu'Agathon ** remporta le prix avec sa première tragédie, et le lendemain du sacrifice d'actions de grâces qu'il fit avec ses choristes. — Tu parles de loin; mais de qui sais-tu ce qui fut dit dans cette assemblée? Est-ce de Socrate? — Non, par Jupiter, lui dis-je;

* Est-ce le frère de Platon?

** Voyez le *Protagoras*. Aristoph. *Grenouilles*, 84; *Thesmoph.* 59. Aristot. *Poëtique*. Elien, *Var. hist.*, XII, 4. Plutarque, *Banquet*, III, 1. Athen. V. Platon a parfaitement conservé, dans le discours qu'il lui prête, l'élégance molle et un peu maniérée que lui reproche Aristophane.

je tiens ce que j'en sais de celui-là même qui l'a conté à Phénix, je veux dire d'Aristodème *, de Cydathène **, ce petit homme qui va toujours nu-pieds. Il était présent, et c'était alors, à ce qu'il me semble, un des hommes qui étaient le plus épris de Socrate. J'ai quelquefois interrogé Socrate sur des choses que cet Aristodème m'avait racontées, et leurs récits étaient d'accord. — Que tardes-tu donc, me dit Glaucon, à me raconter cet entretien? Pouvons-nous mieux employer le chemin qui nous reste d'ici à Athènes? — J'y consentis, et nous causâmes de tout cela le long du chemin. C'est ce qui fait que, comme je vous disais tout à l'heure, je ne suis pas mal préparé, et il ne tiendra qu'à vous d'entendre ce récit : aussi bien, outre le profit que je trouve à parler ou à entendre parler de philosophie, il n'y a rien au monde où je prenne tant de plaisir, tout au contraire des autres discours. Je me meurs d'ennui quand je vous entends, vous autres riches et gens d'affaires, parler de vos intérêts; et je déplore votre aveuglement : vous pensez faire merveilles, et en vérité vous ne faites rien de bon. Peut-être vous

* Xénoph. *Mem.* I, 4.

** Dème de la tribu Pandionis.

aussi, de votre côté, me croyez-vous fort à plaindre, et vous avez bien raison de le croire ; mais moi, je ne crois pas que vous êtes à plaindre, j'en suis sûr.

L'AMI D'APOLLODORE.

Tu es toujours le même, Apollodore : toujours disant du mal de toi et des autres, et persuadé que tous les hommes, excepté Socrate, sont misérables, à commencer par toi. Je ne sais pas pourquoi on t'a donné le nom de furieux ; mais je sais bien qu'il y a toujours quelque chose de cela dans tes discours. Tu es toujours en colère contre toi et contre tout le reste des hommes, excepté Socrate.

APOLLODORE.

Il te semble donc qu'il faut être un furieux et un insensé pour parler ainsi de moi et de tous tant que vous êtes ?

L'AMI D'APOLLODORE.

Une autre fois, Apollodore, nous disputerons là-dessus. Souviens-toi maintenant de ta promesse, et redis-nous les discours qui furent tenus chez Agathon.

APOLLODORE.

Les voici à peu près. Ou plutôt il vaut mieux vous raconter la chose dès le commencement, comme Aristodème me l'a racontée.

Il me dit donc qu'il avait rencontré Socrate qui sortait du bain, et qui avait mis des sandales, ce qui ne lui était pas ordinaire ; et qu'il lui avait demandé où il allait si beau. Je vais souper chez Agathon, me répondit-il. J'ai refusé hier d'assister à la fête qu'il donnait pour célébrer sa victoire, parce que je craignais la foule ; mais je lui ai promis que je serais du lendemain, qui est aujourd'hui. Voilà pourquoi tu me vois si paré. Je me suis fait beau pour aller chez un beau garçon. Mais toi, Aristodème, serais-tu d'humeur à venir aussi, quoique tu ne sois point prié? — Comme tu voudras, lui dis-je. — Viens donc, dit-il ; changeons le proverbe, et montrons qu'un honnête homme peut aussi aller souper chez un honnête homme sans en être prié. J'accuserais volontiers Homère de n'avoir pas seulement changé ce proverbe, mais de s'en être moqué, lorsqu'après nous avoir représenté Agamemnon comme un grand guerrier, et Ménélas comme un assez faible combattant, il fait venir Ménélas * au festin d'Aga-

* *Iliade*, II, v. 408. — Le proverbe (Voyez Athénée, IV, 27. — Zenobius, II, 19, attribue ce vers à Eupolis.) était : *L'honnête homme va souper chez un inférieur sans en être prié.* Socrate change le proverbe ; mais Homère semble le renverser.

memnon sans être invité, c'est-à-dire un inférieur chez un homme qui vaut mieux que lui. — J'ai bien peur, dis-je à Socrate, de n'être pas l'homme que tu voudrais, mais plutôt le Ménélas d'Homère. Au reste, c'est toi qui me conduis, c'est à toi à te défendre : car pour moi, je n'avouerai pas que je viens sans invitation; je dirai que c'est toi qui m'as prié. — Nous sommes deux *, répondit Socrate, et nous trouverons l'un ou l'autre ce qu'il faudra dire. Allons seulement.

Nous allâmes vers le logis d'Agathon, en nous entretenant de la sorte. Mais au milieu du chemin Socrate devint tout pensif, et demeura en arrière. Je m'arrêtai pour l'attendre, mais il me dit d'aller toujours devant. Arrivé à la maison d'Agathon, je trouvai la porte ouverte, et il m'arriva même une assez plaisante aventure. Un esclave d'Agathon me mena sur-le-champ dans la salle où était la compagnie, qui était déjà à table, et qui attendait que l'on servît. Agathon aussitôt qu'il me vit : O Aristodème, s'écria-t-il, sois le bienvenu si tu viens pour souper! si c'est pour autre chose, je te prie,

* *Iliade*, X, 224. Voyez le *Protagoras* et le *second Alcibiade*.

remettons-le à un autre jour. Je te cherchai hier pour te prier d'être des nôtres sans pouvoir te trouver. Mais comment ne nous amènes-tu pas Socrate? — Là-dessus je me retourne, et je ne vois pas de Socrate. Je suis venu avec lui, leur dis-je, c'est lui-même qui m'a invité. — Tu as bien fait, reprit Agathon ; mais lui, où est-il? — Il marchait sur mes pas, et j'admire ce qu'il peut être devenu. — Enfant, dit Agathon, n'iras-tu pas voir où est Socrate, et ne l'amèneras-tu pas? Et toi, Aristodème, mets-toi à côté d'Eryximaque. Qu'on lui lave les pieds pour qu'il prenne place. Cependant un autre esclave vint annoncer qu'il avait trouvé Socrate sur la porte de la maison voisine, mais qu'il n'avait point voulu venir, quelque chose qu'on lui eût pu dire. Voilà une chose étrange! dit Agathon. Retourne, et ne le quitte point qu'il ne soit entré. — Non, non, dis-je alors, laissez-le; il lui arrive assez souvent de s'arrêter ainsi, en quelque endroit qu'il se trouve. Vous le verrez bientôt, si je ne me trompe : ne le troublez pas, et ne vous occupez pas de lui. — Si c'est là ton avis, dit Agathon, je m'y rends. Et vous, enfans, servez-nous ; apportez-nous ce que vous voudrez, comme si personne ici ne vous donnait des ordres ; c'est un soin que je n'ai jamais pris :

regardez-moi ainsi que mes amis comme des hôtes que vous auriez vous-mêmes invités. Enfin faites tout de votre mieux, et tirez-vous-en à votre honneur.

Nous commençâmes donc à souper, et Socrate ne venait point. Agathon perdait patience, et voulait à tout moment qu'on l'appelât; mais j'empêchais toujours qu'on ne le fît. Enfin Socrate entra, après nous avoir fait attendre quelque temps, selon sa coutume, et comme on avait à moitié soupé. Agathon, qui était seul sur un lit au bout de la table, le pria de se mettre auprès de lui. Viens, dit-il, Socrate, que je m'approche de toi le plus que je pourrai, pour tâcher d'avoir ma part des sages pensées que tu viens de trouver ici près; car je m'assure que tu as trouvé ce que tu cherchais, autrement tu y serais encore. Quand Socrate eut pris place: Plût à Dieu, dit-il, que la sagesse, Agathon, fût quelque chose qui pût passer d'un esprit dans un autre, quand on s'approche, comme l'eau qui coule à travers un morceau de laine d'une coupe pleine dans une coupe vide! S'il en était ainsi, ce serait à moi de m'estimer heureux d'être auprès de toi, dans l'espérance de me remplir de l'excellente sagesse que tu possèdes; car pour la mienne, c'est quelque chose de bien médiocre et de fort

équivoque : ce n'est qu'un songe ; la tienne, au contraire, est une sagesse magnifique, et qui donne les plus belles espérances, ayant déjà jeté à ton âge le plus vif éclat, témoin avant-hier les applaudissemens de plus de trente mille Grecs. Tu te moques, Socrate, reprit Agathon ; mais nous examinerons tantôt quelle est la meilleure de ta sagesse ou de la mienne ; et Bacchus sera notre juge : présentement ne songe qu'à souper.

Socrate s'assit, et quand lui et les autres convives eurent achevé de souper, on fit les libations, on chanta un hymne en l'honneur du dieu ; et, après toutes les cérémonies ordinaires, on parla de boire. Pausanias* prit alors la parole :

Eh bien, voyons, dit-il, comment boire sans nous incommoder. Pour moi je déclare que je suis encore fatigué de la débauche d'hier, et j'ai besoin de respirer un peu, ainsi que la plupar de vous, ce me semble ; car hier vous étiez des nôtres. Avisons donc à boire sans inconvénient.

* On ne trouve guère dans l'antiquité sur Pausanias que ce qui en est dit dans ce dialogue, et quelques mots du *Protagoras*, du *Banquet* de Xénophon, c. 8, de Maxime de Tyr, XXVI, et d'Élien, V. H. II, 21 ; d'après ce dernier, il aurait été l'amant d'Agathon, et se serait retiré avec lui à la cour d'Archélaüs.

— Tu me fais grand plaisir, dit Aristophane *, de vouloir qu'on se ménage; car je suis un de ceux qui se sont le moins épargnés la nuit passée. — Que je vous aime de cette humeur, dit Éryximaque, fils d'Acumènos **. Il ne reste plus qu'à savoir où en est Agathon. — Où vous en êtes, dit-il, pas très fort. — Tant mieux pour moi, reprit Éryximaque, si vous autres braves vous êtes rendus; tant mieux pour Aristodème, pour Phèdre et pour les autres, qui sommes de petits buveurs. Je ne parle pas de Socrate, il boit comme il veut; il lui sera donc indifférent quel parti on prendra. Ainsi, puisque vous êtes d'avis de nous ménager, j'en serai moins importun, si je vous remontre le danger qu'il y a de s'enivrer. Mon expérience de médecin m'a parfaitement prouvé que rien n'est plus pernicieux à l'homme que l'excès du vin : je l'éviterai toujours tant que je pourrai, et jamais je ne le conseillerai aux autres, surtout quand ils se sentiront encore la tête pesante de la veille. Tu sais, lui dit Phèdre de Myrrhinos *** en l'interrompant, que je suis

* Le célèbre comique.

** Acumènos était le plus grand médecin de cette époque, et il paraît qu'Éryximaque suivait la même profession que son père. Voyez le *Phèdre* et le *Protagoras*.

*** Voyez le *Phèdre*.

volontiers de ton avis, surtout quand tu parles médecine; mais tu vois que tout le monde est raisonnable aujourd'hui.

Il n'y eut personne qui ne fût de ce sentiment. On résolut de ne point faire de débauche, et de ne boire que pour son plaisir. Puisque ainsi est, dit Éryximaque, qu'on ne forcera personne, et que nous boirons comme il plaira à chacun, je suis d'avis, premièrement, que l'on renvoie cette joueuse de flûte qui vient d'entrer; qu'elle aille jouer pour elle, ou, si elle l'aime mieux, pour les femmes dans l'intérieur. Quant à nous, si vous m'en croyez, nous lierons ensemble quelque conversation. Je vous en proposerai même la matière, si vous le voulez. Tout le monde ayant témoigné qu'il ferait plaisir à la compagnie, Éryximaque reprit ainsi : Je commencerai par ce vers de la Mélanippe d'Euripide * : *Ce discours n'est pas de moi, mais* de Phèdre. Car Phèdre me dit chaque jour avec une espèce d'indignation : O Éryximaque, n'est-ce pas une chose étrange que de tant de poètes qui ont fait des hymnes et des cantiques en l'honneur de la plupart des dieux, aucun n'ait fait

* Tragédie d'Euripide perdue. Walckenaër, *Euripid. Fragment.* Voyez le *Premier Alcibiade.*

l'éloge de l'Amour, qui est pourtant un si grand dieu? Regardez un peu les sophistes habiles; ils composent tous les jours de grands discours en prose à la louange d'Hercule et des autres demi-dieux, témoin le fameux Prodicus*. Passe pour cela. J'ai même vu un livre qui portait pour titre: l'*Éloge du sel*, où le savant auteur développait les merveilleuses qualités du sel, et les grands services qu'il rend à l'homme. En un mot, tu verras qu'il n'y a presque rien au monde qui n'ait eu son panégyrique. Comment se peut-il donc faire que, parmi cette profusion d'éloges, on ait oublié l'Amour, et que personne n'ait entrepris de louer un dieu qui mérite tant d'être loué? Pour moi, continua Éryximaque, j'approuve l'indignation de Phèdre. Je veux donc lui payer mon tribut, et lui faire ma cour; et en même temps il me semble qu'il siérait très bien à une compagnie telle que la nôtre d'honorer l'Amour. Si cela vous plaît, il ne faut point chercher d'autre sujet de conversation. Chacun prononcera de son mieux un discours à la louange de l'Amour. On fera le tour, à commencer par la droite. Ainsi Phèdre parlera le

* Hercule entre la volupté et la vertu, par Prodicus. Xénoph. *Mem.* II, 1. Cicer. *De officiis*, I, 31.

premier, puisque c'est son rang, et puisque aussi bien il est le père de l'idée que je vous propose. — Je ne doute pas, Éryximaque, dit alors Socrate, que ton avis ne passe ici tout d'une voix. Je sais bien au moins que je ne m'y opposerai pas, moi qui fais profession de ne savoir que l'amour. Je m'assure qu'Agathon ne s'y opposera pas non plus, ni Pausanias, ni encore moins Aristophane, lui qui est tout dévoué à Bacchus et à Vénus. Je puis également répondre du reste de la compagnie, quoique, à dire vrài, la partie ne soit pas égale pour nous autres, qui sommes assis les derniers. En tout cas, si ceux qui nous précèdent font bien leur devoir et épuisent la matière, nous en serons quittes pour leur donner notre approbation. Que Phèdre commence donc, à la bonne heure, et qu'il loue l'Amour.

Le sentiment de Socrate fut unanimement adopté. De rendre ici mot pour mot tous les discours que l'on prononça, c'est ce qu'on ne doit pas attendre de moi, Aristodème, de qui je les tiens, n'ayant pu me les rapporter si parfaitement, et moi-même ayant laissé échapper quelque chose du récit qu'il m'en a fait; mais je vous redirai l'essentiel. Voici donc à peu près, selon lui, quel fut le discours de Phèdre :

« C'est un grand dieu que l'Amour, et véritablement digne d'être honoré des dieux et des hommes par beaucoup d'endroits, mais surtout à cause de son ancienneté : car il n'y a point de dieu plus ancien que lui. En voici la preuve : il n'a ni père ni mère. Jamais ni prosateur ni poète ne les a nommés. Hésiode met avant tout le Chaos ;

Vient ensuite*
La Terre au large sein, base inébranlable de toutes choses ;
Et l'Amour...

Par conséquent, Hésiode, fait succéder au Chaos la Terre et l'Amour. Parménide a dit de son origine :

L'Amour est le premier dieu qu'il conçut**.

Acusilas*** a suivi le sentiment d'Hésiode. Ainsi, d'un commun consentement, il n'y a point de dieu qui soit plus ancien que l'Amour. Et

* Hésiod. *Théogon.*, v. 116, 117, 120. Les vers 118 et 119 des éditions paraissent avoir été ignorés de Platon. Voyez *Theogonia Hesiodea*, de Wolf, 76, 78.

** Voyez les Fragmens de Parménide, par Fulleborn, p. 86.

*** Très ancien historien. Selon saint Clément d'Alexandrie (*Strom.* VI) il n'aurait guère fait que mettre Hésiode en prose.

c'est aussi de tous les dieux celui qui fait le plus de bien aux hommes. Car je ne connais pas de plus grand avantage pour un jeune homme que d'avoir un amant vertueux; et pour un amant, que d'aimer un objet vertueux. Il n'y a ni naissance, ni honneurs, ni richesses, rien enfin qui soit capable, comme l'Amour, d'inspirer à l'homme ce qu'il faut pour se bien conduire: je veux dire la honte du mal et l'émulation du bien; et sans ces deux choses, il est impossible que ni un particulier, ni un état, fasse jamais rien de beau ni de grand. J'ose même dire que si un homme qui aime avait ou commis une mauvaise action, ou enduré un outrage sans le repousser, il n'y aurait ni père, ni parent, ni personne au monde devant qui il eût tant de honte de paraître que devant ce qu'il aime. Il en est de même de celui qui est aimé : il n'est jamais si confus que lorsqu'il est surpris en quelque faute par son amant. De sorte que, si par quelque enchantement un état ou une armée pouvait n'être composée que d'amans et d'aimés, il n'y aurait point de peuple qui portât plus haut l'horreur du vice et l'émulation de la vertu. Des hommes ainsi unis, quoique en petit nombre, pourraient presque vaincre le monde entier. Car il n'y a personne

par qui un amant n'aimât mieux être vu abandonnant son rang ou jetant ses armes que par ce qu'il aime, et qui n'aimât mieux mourir mille fois que subir cette honte, à plus forte raison que d'abandonner ce qu'il aime et de le laisser dans le péril. Il n'y a point d'homme si timide que l'Amour n'enflammât de courage et dont il ne fit alors un héros; et ce que dit Homère que les dieux inspirent de l'audace à certains guerriers*, on peut le dire plus justement de l'Amour, par rapport à ceux qui aiment. Il n'y a que parmi les amans que l'on sait mourir l'un pour l'autre. Non seulement des hommes, mais des femmes même ont donné leur vie pour sauver ce qu'elles aimaient; témoin Alceste, fille de Pélias : dans toute la Grèce il ne se trouva qu'elle qui voulût mourir pour son époux, quoiqu'il eût son père et sa mère**. L'amour de l'amante surpassa de si loin leur amitié, qu'elle les déclara, pour ainsi dire, des étrangers à l'égard de leur fils; il semblait qu'ils ne fussent ses proches que de nom. Aussi, quoiqu'il se soit fait dans le monde un grand nombre de belles actions, celle d'Alceste a paru si belle aux

* *Iliade*, X, 482; XV, 262.

** Euripide, *Alceste*, 15, et le fragment de Musonius dans Stobée. *Florileg.* 64.

dieux et aux hommes, qu'elle a mérité une récompense qui n'a été accordée qu'à un très petit nombre. Les dieux, charmés de son courage, lui rendirent avec l'ame de son époux la sienne propre : tant il est vrai qu'un amour noble et généreux se fait estimer des dieux mêmes! Ils n'ont pas ainsi traité Orphée, fils d'Æagre : ils l'ont renvoyé des enfers sans lui accorder ce qu'il demandait. Au lieu de lui rendre sa femme, qu'il venait chercher, ils ne lui en ont montré que le fantôme* : car il manqua de courage, comme un musicien qu'il était. Au lieu d'imiter Alceste, et de mourir pour ce qu'il aimait, il usa d'adresse, et chercha l'invention de descendre vivant aux enfers. Les dieux, indignés de sa lâcheté, ont permis enfin qu'il pérît par la main des femmes. Au contraire, ils ont honoré Achille, fils de Thétis, et l'ont placé dans les îles des bienheureux. Sa mère lui avait prédit que, s'il tuait Hector, il mourrait aussitôt après, mais que, s'il voulait ne le point combattre, il s'en retournerait à la maison de son père, et parviendrait à une longue vieillesse; lui, ne balança point, préféra la vengeance de Patrocle à sa propre vie, et voulut non-seule-

* Virgile, *Géorgiq.* IV.

ment mourir pour son ami *, mais même mourir sur le corps de son ami. Aussi les dieux, charmés de son dévouement, l'ont honoré par-dessus tous les autres hommes. Eschyle se moque de nous, quand il nous dit que c'était Patrocle qui était l'aimé. Achille était plus beau non-seulement que Patrocle, mais que tous les autres héros; il était encore sans barbe et beaucoup plus jeune, comme dit Homère **. Mais véritablement si les dieux approuvent ce que l'on fait pour ce qu'on aime, ils estiment, ils admirent, ils récompensent tout autrement ce que l'on fait pour celui dont on est aimé. En effet, celui qui aime est quelque chose de plus divin que celui qui est aimé; car il est possédé d'un dieu : de là vient qu'Achille a été encore mieux traité qu'Alceste, puisque les dieux l'ont envoyé, après sa mort, dans les îles des bienheureux. Je conclus que, de tous les dieux, l'Amour est le plus ancien, le plus auguste, et le plus capable de rendre l'homme vertueux et heureux durant sa vie et après sa mort.

Phèdre finit de la sorte. Aristodème passa par-dessus quelques autres dont il avait oublié

* *Iliade*, XVIII, 94. Voyez l'*Apologie*.
** *Iliade*, XI, v. 786.

les discours, et il vint à Pausanias, qui parla ainsi :

« Je n'approuve point, ô Phèdre, la simple proposition qu'on a faite de louer l'Amour; cela serait bon s'il n'y avait qu'un Amour. Mais, comme il y en a plus d'un, il eût été mieux de dire, avant tout, quel est celui que l'on doit louer. C'est ce que je vais essayer de faire. Je dirai d'abord quel est l'Amour qui mérite qu'on le loue, puis je le louerai le plus dignement que je pourrai. Il est constant que Vénus ne va point sans l'Amour. S'il n'y avait qu'une Vénus, il n'y aurait qu'un Amour; mais puisqu'il y a deux Vénus, il faut nécessairement qu'il y ait aussi deux Amours. Qui doute qu'il n'y ait deux Vénus*? L'une ancienne, fille du Ciel, et qui n'a point de mère: nous la nommons *Vénus Uranie*. L'autre, plus moderne, fille de Jupiter et de Dionée: nous l'appelons *Vénus Populaire*. Il s'ensuit que des deux Amours qui sont les ministres de ces deux Vénus, il faut nommer l'un céleste, et l'autre populaire. Or, tout dieu sans doute est digne d'être honoré; cependant distin-

* Sur les deux Vénus, voyez le *Banquet* de Xénophon; Euripide dans Stobée, *Eclog. Physic.* I, p. 272; Cicer. *De naturâ deorum*, III, 23.

guons bien les fonctions de ces deux Amours. Toute action est de soi indifférente; ce que nous faisons présentement, boire, manger, discourir, rien de tout cela n'est bon en soi, mais peut le devenir par la manière dont on le fait; bon si on le fait selon les règles de l'honnêteté, mauvais si on le fait contre ces règles. Il en est de même d'aimer : tout amour, en général, n'est ni bon ni louable, mais seulement celui qui nous fait aimer honnêtement. L'Amour de la Vénus populaire est populaire aussi et n'inspire que des actions basses : c'est l'amour qui règne parmi les gens du commun. Ils aiment sans choix, pas moins les femmes que les hommes, plutôt le corps que l'ame; plus on est déraisonnable et plus ils vous recherchent, car ils n'aspirent qu'à la jouissance : pourvu qu'ils y parviennent, il ne leur importe par quels moyens; de là vient qu'ils s'attachent à tout ce qui se présente, bon ou mauvais : car leur amour est celui d'une déesse plus jeune que l'autre, et née du mâle et de la femelle. Mais la Vénus Uranie n'ayant point eu de mère, l'Amour qui marche à sa suite n'a qu'un sexe pour objet. Attaché à une déesse plus âgée, et qui n'a point la fougue de la jeunesse, ceux qu'il inspire n'aiment que le sexe le plus généreux et qui

participe davantage de l'intelligence. C'est à l'amour des jeunes gens que se reconnaissent les serviteurs du véritable amour. Et ils ne s'attachent point à une trop grande jeunesse, mais à l'âge où l'intelligence commence à se développer, c'est-à-dire quand la barbe est venue : car ils ne veulent pas mettre à profit l'imprudence d'un trop jeune ami, pour le laisser aussitôt après et courir à quelque autre objet, mais ils se lient dans le dessein de ne se plus séparer, et de passer toute leur vie avec ce qu'ils aiment. Il serait vraiment à souhaiter qu'il y eût une loi, par laquelle il fût défendu d'aimer de trop jeunes gens, afin qu'on ne donnât point son temps à une chose si incertaine : en effet, qui sait ce que deviendra un jour cette jeunesse, quel pli prendront et le corps et l'esprit, de quel côté ils tourneront, vers le vice ou vers la vertu? Les gens sages s'imposent eux-mêmes une loi si juste. Mais il faudrait la faire observer rigoureusement par les amans populaires dont nous parlions, et leur défendre ces sortes d'engagemens comme on les empêche, autant que cela est possible, d'aimer les femmes de condition libre. Ce sont eux qui ont déshonoré l'Amour; ils ont fait dire qu'il était honteux de bien traiter un amant; c'est leur amour déplacé

et injuste de la trop grande jeunesse qui seul a donné lieu à une pareille opinion, tandis que rien de ce qui se fait par des principes de sagesse et d'honnêteté ne saurait être honteux. Il n'est pas difficile de comprendre les principes qui règlent l'amour dans les autres pays, car ils sont clairs et simples. Il n'y a que les villes d'Athènes et de Lacédémone où la coutume est sujette à explication. Dans l'Élide *, par exemple, et dans la Béotie, où l'on n'est pas habile dans l'art de parler, on dit simplement qu'il est bien d'accorder ses faveurs à qui nous aime. Personne ne le trouve mal, ni jeune ni vieux; il faut croire qu'on a ainsi autorisé l'amour pour en aplanir les difficultés, et afin qu'on n'ait pas besoin, pour se faire aimer, de recourir à des délicatesses de langage dont on n'est pas capable dans ces pays. Les choses vont autrement dans l'Ionie, et dans les pays soumis à la domination des Barbares : là on proscrit et l'amour, et la philosophie, et la gymnastique. D'où vient cela? C'est que les tyrans n'aiment point à voir qu'il se forme parmi leurs sujets de grands courages ou de fortes amitiés : or,

* Xénoph. *de Republ. Lacedem.* II, 113. Sext. Empir. *Hypot.* III, 24. Plutarq. *Lacedem. Instit.* Strab. X.

c'est ce que l'amour sait faire merveilleusement. Les tyrans d'Athènes en firent autrefois l'expérience : la passion d'Aristogiton et la fidélité d'Harmodius * renversa leur domination. Il est donc visible que, dans les états où il est honteux d'accorder ses faveurs à qui nous aime, cette excessive sévérité vient de l'iniquité de ceux qui l'ont établie, de la tyrannie des gouvernans et de la lâcheté des gouvernés; et que dans les pays où l'on dit simplement qu'il est bien de se rendre à qui nous aime, cette indulgence outrée est une preuve de grossièreté. Tout cela est bien plus sagement ordonné parmi nous. Mais, comme j'ai dit, il n'est pas facile de comprendre l'esprit de nos mœurs. D'un côté, on dit qu'il est mieux d'aimer aux yeux de tout le monde que d'aimer en cachette, et qu'il faut aimer de préférence les plus généreux et les plus vertueux, alors même qu'ils seraient moins beaux que d'autres. Tout le monde s'intéresse au succès d'un homme qui aime; on l'encourage; ce qu'on ne ferait point si l'on croyait qu'il ne fût pas honnête d'aimer; on l'estime quand il a réussi dans son amour; on le méprise quand il n'a pas réussi. On permet à l'amant de

* Voyez l'*Hipparque*, et Thucydide, I, 20.

se servir de mille moyens pour parvenir à son but; et il n'y a pas un seul de ces moyens qui ne fût capable de le perdre dans l'esprit de tous les honnêtes gens, s'il s'en servait pour toute autre chose que pour se faire aimer : car, si un homme, dans le dessein de s'enrichir, ou d'obtenir un emploi, ou de se faire quelque autre établissement de cette nature, osait avoir pour quelqu'un la moindre des complaisances qu'un amant a pour ce qu'il aime, s'il employait les mêmes supplications, s'il avait la même assiduité, s'il faisait les mêmes sermens, s'il couchait à sa porte, s'il descendait à mille bassesses où un esclave aurait honte de descendre, il n'aurait ni un ennemi ni un ami qui le laissât en repos : les uns lui reprocheraient sa turpitude, les autres en rougiraient et s'efforceraient de l'en corriger. Cependant tout cela sied merveilleusement à un homme qui aime; tout lui est permis : non seulement ses bassesses ne le déshonorent pas, mais on l'en estime comme un homme qui fait très bien son devoir. Et ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est qu'on veut que les amans soient les seuls parjures que les dieux ne punissent point; car on dit que les sermens n'engagent point en amour : dans nos mœurs, les hommes et les dieux per-

mettent tout à un amant. Il n'y a personne qui là-dessus ne demeure persuadé qu'il est très louable en cette ville et d'aimer et de vouloir du bien à ceux qui nous aiment. Cependant, si l'on regarde, d'un autre côté, avec quel soin un père met auprès de ses enfans un gouverneur qui veille sur eux, et que le plus grand devoir de ce gouverneur est d'empêcher qu'ils ne parlent à ceux qui les aiment, que leurs camarades même, s'ils les voient entretenir de pareils commerces, les accablent de railleries, et que les gens plus âgés ne s'opposent point à ces railleries et ne blâment pas ceux qui s'y livrent, à examiner cet usage de notre ville, ne croirait-on pas que nous sommes dans un pays où il y a de la honte à aimer et à se laisser aimer? Voici comme il faut accorder cette contradiction. L'amour, comme je disais d'abord, n'est de soi-même ni bon ni mauvais; il est bon, si l'on aime selon les règles de l'honnêteté; il est mauvais, si l'on aime contre ces règles. Or, il est déshonnête d'accorder ses faveurs à un homme vicieux pour de mauvais motifs; il est honnête de se rendre à l'amour d'un homme qui a de la vertu et pour des motifs vertueux. J'appelle homme vicieux, cet amant populaire qui aime le corps plutôt que l'ame; car son amour ne

saurait être de durée, puisqu'il aime une chose qui ne dure point; dès que la fleur de la beauté qu'il aimait est passée, vous le voyez qui s'envole ailleurs, sans se souvenir de ses beaux discours et de toutes ses belles promesses. Il n'en est pas ainsi de l'amant d'une belle ame : il reste fidèle toute la vie, car ce qu'il aime ne change point. Telle est donc l'opinion parmi nous : elle veut qu'on examine avant de s'engager, qu'on se rende aux uns, et qu'on fuie les autres; elle encourage à se donner à ceux-ci, à éviter ceux-là; elle examine et discerne de quelle espèce est celui qui aime et celui qui est aimé. Il s'ensuit qu'il y a de la honte à se rendre promptement, et qu'on exige l'épreuve du temps. Il est encore honteux de céder à un homme riche ou puissant, soit qu'on se rende par crainte et par faiblesse, ou qu'on se laisse éblouir par l'argent, ou par l'espérance d'entrer dans des emplois : car, outre que des raisons de cette nature ne peuvent jamais lier une amitié généreuse, elles portent d'ailleurs sur des fondemens trop peu durables. Reste un seul motif pour lequel, chez nous, on peut favoriser un amant; car, tout de même que la servitude volontaire d'un homme amoureux envers celui qu'il aime, ne passe point pour de l'adulation et ne lui est point repro-

chée, de même y a-t-il une autre espèce de servitude volontaire qui ne peut jamais être blâmée : c'est celle où l'on s'engage pour la vertu. On croit chez nous que, si un homme s'attache à en servir un autre, dans l'espérance de se perfectionner par son moyen dans une science ou dans quelque partie de la vertu, cette servitude n'est point honteuse et ne s'appelle point de l'adulation. Il faut que l'amour se traite comme la philosophie et la vertu, si l'on veut qu'il soit honnête de favoriser celui qui nous aime; car, si l'amant et l'aimé s'aiment tous deux à ces conditions, savoir que l'amant, en reconnaissance des faveurs de celui qu'il aime, sera prêt à lui rendre tous les services qu'il pourra lui rendre convenablement; que l'aimé, de son côté, pour reconnaître le soin que son amant aura pris de le rendre sage et vertueux, aura pour lui toutes les complaisances convenables; et si l'amant est véritablement capable d'inspirer la vertu et la sagesse à ce qu'il aime, et que l'aimé ait un véritable désir de se faire instruire; si, dis-je, toutes ces conditions se rencontrent, c'est alors uniquement qu'il est honnête de se donner à qui nous aime. L'amour ne peut pas être permis pour quelque autre raison que ce soit. Alors il n'est point honteux d'être trompé. Partout ailleurs il y a de

la honte, qu'on soit trompé, ou qu'on ne le soit point : car si, dans l'espérance du gain, on s'abandonne à un amant que l'on croyait riche, et qu'on reconnaisse que cet amant est pauvre et qu'il ne peut tenir parole, la honte n'est pas moins grande ; on a découvert ce que l'on était ; on a montré que pour le gain on pouvait tout faire pour tout le monde, et cela n'est guère beau. Au contraire, si, après s'être confié à un amant que l'on avait cru honnête, dans l'espérance de devenir meilleur par le moyen de son amitié, on vient à reconnaître que cet amant n'est point honnête homme et qu'il est lui-même sans vertu, il y a encore de l'honneur à être trompé de la sorte : car on a fait voir le fond de son cœur ; on a montré que pour la vertu et dans l'espérance de parvenir à une plus grande perfection, on était capable de tout entreprendre ; et il n'y a rien de plus glorieux. La conclusion est donc qu'il est beau d'aimer pour la vertu. Cet amour est celui de la Vénus céleste, céleste lui-même, utile aux particuliers et aux états, et digne de leur principale étude, puisqu'il oblige l'amant et l'aimé de veiller sur eux-mêmes, et d'avoir soin de se rendre mutuellement vertueux. Tous les autres amours appartiennent à la Vénus populaire. Voilà, Phèdre,

tout ce que je puis improviser pour toi sur l'amour. »

Pausanias ayant fait ici une pause (et voilà un de ces jeux de mots qu'enseignent nos sophistes), c'était à Aristophane à parler; mais il en fut empêché par un hoquet qui lui était survenu, apparemment pour avoir trop mangé, ou pour quelque autre raison. Il s'adressa donc au médecin Éryximaque, auprès de qui il était, et lui dit : Il faut, Éryximaque, ou que tu me délivres de ce hoquet, ou que tu parles pour moi jusqu'à ce qu'il ait cessé. — Je ferai l'un et l'autre, répondit Éryximaque, car je vais parler à ta place, et tu parleras à la mienne quand ton incommodité sera finie; elle le sera bientôt si tu veux retenir quelque temps ton haleine pendant que je parlerai, et, si cela ne suffit pas, il faut te gargariser la gorge avec de l'eau. Si le hoquet était trop violent, prends quelque chose pour te frotter le nez une ou deux fois et te procurer l'éternuement : il cessera infailliblement, quelque violent qu'il puisse être. — Commence toujours, dit Aristophane. — Je vais le faire, dit Éryximaque, et il s'exprima ainsi :

« Pausanias a dit de très belles choses; mais, comme il me semble qu'il ne les a que commencées et qu'il ne les a pas assez approfondies vers

la fin, je crois devoir les achever. J'approuve fort la distinction qu'il a faite des deux amours; mais je crois avoir découvert par mon art, la médecine, que l'amour ne réside pas seulement dans l'ame des hommes, où il a pour objet la beauté, mais qu'il a bien d'autres objets encore, et qu'il se rencontre aussi dans la nature corporelle, dans tous les animaux, dans les productions de la terre, en un mot dans tous les êtres, et que ce dieu se montre grand et admirable en toutes choses, soit divines, soit humaines. Je commencerai par la médecine, afin d'honorer mon art.

« La nature corporelle contient les deux amours; car les parties du corps qui sont saines, et celles qui sont malades, constituent des choses dissemblables, lesquelles ont des inclinaisons dissemblables. L'amour qui réside dans un corps sain est autre que celui qui réside dans un corps malade, et la maxime que Pausanias vient d'établir, qu'il faut complaire à un ami vertueux et résister à celui qui est animé d'une passion déréglée, cette maxime s'applique au corps : un habile médecin doit la pratiquer, céder aux bons tempéramens et combattre ceux qui sont dépravés. C'est en cela que consiste la médecine; car, pour le dire en peu de mots, la médecine est la

science de l'amour dans les corps relativement à la réplétion et à l'évacuation; et le médecin qui sait le mieux discerner en cela l'amour bien réglé d'avec le vicieux, doit être estimé le plus habile. Un bon médecin sera celui qui dispose tellement des inclinations du corps, qu'il peut les changer selon le besoin, ôter ce que nous avons appelé l'amour vicieux, introduire l'amour bien réglé où il est nécessaire, établir la concorde entre les élémens les plus ennemis et leur inspirer un amour mutuel. Or, les élémens ennemis sont ceux qui sont contraires les uns aux autres, comme le froid et le chaud, le sec et l'humide, l'amer et le doux, et les autres de la même espèce. C'est en mettant l'union et l'amour entre ces contraires qu'Esculape, le chef de notre famille, a, comme le disent les poètes et comme je le crois, inventé la médecine. J'ose donc assurer que l'amour préside à la médecine, ainsi qu'à la gymnastique et à l'agriculture. Quant à la musique, il ne faut pas grande attention pour l'y reconnaître aussi; et c'est ce qu'Héraclite a peut-être senti, quoiqu'il ne se soit pas très bien expliqué. L'unité, dit-il*, en

* Plutarque, *Is. et Osir.* Stéphan. *Poesis philosophica*, p. 129, 155. Schleiermacher, sur Héraclite, *Mus. Alterth.* I, *cah.* 3.

s'opposant à elle-même, produit l'accord, par exemple l'harmonie d'un arc ou d'une lyre. Il est absurde que l'harmonie soit une opposition, ou qu'elle résulte de choses opposées; mais apparemment Héraclite entendait que c'est de choses d'abord opposées, comme le grave et l'aigu, et ensuite mises d'accord, que la musique tire l'harmonie. En effet, tant que le grave et l'aigu restent opposés, il ne peut y avoir d'harmonie; car l'harmonie est une consonnance, la consonnance un accord, et l'accord ne peut pas se former de choses opposées, tant qu'elles demeurent opposées; l'opposition, tant qu'elle ne s'est pas résolue en accord, ne peut donc produire l'harmonie. C'est encore de cette manière que les longues et les brèves, qui sont opposées entre elles, lorsqu'elles sont accordées, composent le rhythme; et cet accord dans tout cela c'est la musique, comme plus haut la médecine, qui l'établit, en unissant les opposés des liens de la sympathie et de l'amour. La musique est donc la science de l'amour en fait de rhythme et d'harmonie. Et il n'est pas difficile de reconnaître l'amour dans la constitution même du rhythme et de l'harmonie; là, il n'y a point deux amours; mais lorsque la musique entre en rapport avec les hommes,

ou quand on invente, ce qui s'appelle composition, ou quand on se sert à propos des airs et des mesures déjà inventées, ce qui s'appelle éducation*, alors il est besoin d'une grande attention et d'un artiste habile. C'est ici qu'il faut appliquer la maxime qui a déjà été établie, qui est de complaire aux hommes sages et à ceux qui doivent le devenir, et d'encourager leur amour, l'amour légitime et céleste, celui de la muse Uranie; mais pour celui de Polymnie qui est l'amour vulgaire, on ne doit le favoriser qu'avec une extrême réserve, en sorte que l'agrément qu'il cause ne puisse jamais porter au déréglement, comme dans notre art la plus grande circonspection est nécessaire pour régler les plaisirs de la table dans une si juste mesure, qu'on puisse en jouir sans nuire à la santé. Nous devons donc distinguer soigneusement ces deux amours dans la musique, dans la médecine, et dans toutes les choses humaines et divines, puisqu'il n'y en a aucune où ils ne se rencontrent. Vous les trouverez aussi dans la constitution des saisons de l'année; car toutes les fois que les élémens dont je parlais tout à

* Voyez la *République*, II, III; les *Lois*, II, VII; Aristot. *Polit.* VIII.

l'heure, le froid, le chaud, l'humide et le sec, contractent les uns pour les autres un amour réglé et composent une harmonie sage et bien tempérée, l'année devient fertile et salutaire aux hommes, aux plantes et à tous les animaux, sans nuire à quoi que ce soit; mais lorsque l'amour intempérant domine dans la constitution des saisons, mille ravages marchent à leur suite; c'est alors qu'on voit arriver la peste et une foule de maladies pour les animaux et les plantes; les gelées, la grêle, les nielles, sont les tristes fruits des amours désordonnés des élémens, et du défaut de proportion dans leur union: la connaissance de ces choses, dans les mouvemens des cieux et les révolutions de l'année, s'appelle astronomie. De plus, les sacrifices, l'emploi de la divination, c'est-à-dire toutes les communications des hommes avec les dieux, se rapportent à l'amour et n'ont pour but que d'entretenir le bon et de guérir le mauvais: car toutes les actions impies viennent de négliger l'un et de suivre l'autre dans nos actions soit envers nos parens vivans et morts, soit envers les dieux: l'emploi de la divination est de surveiller et de soigner ces deux amours. La divination est donc l'ouvrière de l'amitié qui est entre les dieux et les hommes, par la science qu'elle a de ce qu'il

y a de juste et d'impie dans les inclinations humaines. Ainsi il est vrai de dire en général que l'amour est puissant, et même que sa puissance est universelle. Mais c'est quand il s'applique au bien, et qu'il est réglé par la justice et la tempérance, tant à notre égard qu'à l'égard des dieux, qu'il montre toute sa puissance et nous procure une félicité parfaite, nous faisant vivre en paix les uns avec les autres, et nous conciliant la bienveillance des dieux, dont la nature est si relevée au-dessus de la nôtre.

« J'omets peut-être beaucoup de choses dans cet éloge de l'amour, mais ce n'est pas volontairement. C'est à toi, Aristophane, à suppléer ce qui m'a échappé. Si pourtant tu peux honorer le dieu autrement, tu es libre de le faire. Commence donc, puisque ton hoquet est cessé. »

Aristophane répondit : « Il est cessé en effet, mais ce n'a pu être que par l'éternuement; et j'admire que la bonne disposition du corps demande un mouvement comme celui-là, accompagné de bruits et d'agitations ridicules; car le hoquet a cessé aussitôt que j'ai eu éternué. — Prends garde, Aristophane, à ce que tu fais, dit Éryximaque; tu es sur le point de parler et tu plaisantes à mes dépens. Sais-tu, mon cher,

que ta raillerie pourrait bien m'obliger à te surveiller, et à voir un peu s'il ne t'échappera rien qui prête à rire? tu cherches la guerre quand tu peux avoir la paix. — Tu as fort raison, Éryximaque, répondit Aristophane en souriant; prends que je n'ai rien dit; de l'indulgence, je te prie; car je crains, non pas de faire rire avec mon discours, ce qui serait pour moi une bonne fortune et le triomphe de ma muse, mais de dire des choses qui soient ridicules. — Aristophane, reprit Éryximaque, tu jettes ta flèche et tu t'enfuis. Mais crois-tu échapper? Fais bien attention à ce que tu vas dire, et parle comme un homme qui doit rendre compte de chacune de ses paroles. Peut-être, s'il m'en prend envie, je te traiterai avec indulgence.

« A la bonne heure, Éryximaque, dit Aristophane. Aussi bien je me propose de parler bien autrement que vous avez fait, Pausanias et toi. Il me semble que jusqu'ici les hommes n'ont nullement connu la puissance de l'Amour; car s'ils la connaissaient, ils lui élèveraient des temples et lui offriraient des sacrifices; ce qui n'est point en pratique, quoique rien ne fût plus convenable* : car c'est celui de tous les dieux

* On pourrait croire, d'après ce passage, que l'Amour

qui répand le plus de bienfaits sur les hommes; il est leur protecteur et leur médecin, et les guérit des maux qui s'opposent à la félicité du genre humain. Je vais essayer de vous faire connaître la puissance de l'Amour, et vous enseignerez aux autres ce que vous aurez appris de moi. Mais il faut commencer par dire quelle est la nature de l'homme et quels sont les changemens qu'elle a subis.

« La nature humaine était primitivement bien différente de ce qu'elle est aujourd'hui. D'abord, il y avait trois sortes d'hommes, les deux sexes qui subsistent encore, et un troisième composé des deux premiers et qui les renfermait tous deux; il s'appelait androgyne; il a été détruit, et la seule chose qui en reste, est le nom qui est en opprobre. Puis tous les hommes généralement étaient d'une figure ronde, avaient des épaules et des côtes attachées ensemble, quatre bras, quatre jambes, deux visages opposés l'un à l'autre et parfaitement semblables, sortant d'un seul cou et tenant à une seule tête, quatre oreilles, un double appareil des organes de la génération, et tout le reste dans la même proportion. Leur

n'était pas une divinité positive de la mythologie païenne, mais une simple création poétique.

démarche était droite comme la nôtre, et ils n'avaient pas besoin de se tourner pour suivre tous les chemins qu'ils voulaient prendre; quand ils voulaient aller plus vite, ils s'appuyaient de leurs huit membres, par un mouvement circulaire, comme ceux qui les pieds en l'air imitent la roue. La différence qui se trouve entre ces trois espèces d'hommes vient de la différence de leurs principes : le sexe masculin est produit par le soleil, le féminin par la terre, et celui qui est composé de deux, par la lune, qui participe de la terre et du soleil. Ils tenaient de leurs principes leur figure et leur manière de se mouvoir, qui est sphérique. Leurs corps étaient robustes et leurs courages élevés, ce qui leur inspira l'audace de monter jusqu'au ciel et de combattre contre les dieux, ainsi qu'Homère l'écrit d'Éphialtès et d'Otos *. Jupiter examina avec les dieux ce qu'il y avait à faire dans cette circonstance. La chose n'était pas sans difficulté : les dieux ne voulaient pas les détruire comme ils avaient fait les géans en les foudroyant, car alors le culte que les hommes leur rendaient et les temples qu'ils leur élevaient, auraient aussi disparu; et, d'un autre côté, une telle insolence

* Homère, *Odyssée*. liv. XI, v. 307.

ne pouvait être soufferte. Enfin, après bien des embarras, il vint une idée à Jupiter : Je crois avoir trouvé, dit-il, un moyen de conserver les hommes et de les rendre plus retenus, c'est de diminuer leurs forces : je les séparerai en deux; par là ils deviendront faibles; et nous aurons encore un autre avantage, qui sera d'augmenter le nombre de ceux qui nous servent : ils marcheront droits, soutenus de deux jambes seulement; et, si après cette punition leur audace subsiste, je les séparerai de nouveau, et ils seront réduits à marcher sur un seul pied, comme ceux qui dansent sur les outres à la fête de Bacchus *. Après cette déclaration le dieu fit la séparation qu'il venait de résoudre, et il la fit de la manière que l'on coupe les œufs lorsqu'on veut les saler, ou qu'avec un cheveu on les divise en deux parties égales. Il commanda ensuite à Apollon de guérir les plaies, et de placer le visage des hommes du côté que la séparation avait été faite, afin que la vue de ce châtiment les rendît plus modestes. Apollon obéit, mit le visage du côté indiqué, et, ramassant les peaux

* Ἀσκώλια était une fête de Bacchus particulière à l'Attique, où l'on chantait, et où on dansait sur un seul pied sur une outre remplie de vin et huilée. Le *Scholiaste du Plutus*, v. 1130. Suidas, ἀσκὸς Κτησιφῶντος.

coupées sur ce qu'on appelle aujourd'hui le ventre, il les réunit toutes à la manière d'une bourse que l'on ferme, n'y laissant qu'une ouverture qu'on appelle le nombril. Quant aux autres plis en très grand nombre, il les polit et façonna la poitrine avec un instrument semblable à celui dont se servent les cordonniers pour polir les souliers sur la forme, et laissa seulement quelques plis sur le ventre et le nombril, comme des souvenirs de l'ancien état. Cette division étant faite, chaque moitié cherchait à rencontrer celle qui lui appartenait; et s'étant trouvées toutes les deux, elles se joignaient avec une telle ardeur dans le désir de rentrer dans leur ancienne unité, qu'elles périssaient dans cet embrassement de faim et d'inaction, ne voulant rien faire l'une sans l'autre. Quand l'une des deux périssait, celle qui restait en cherchait une autre, à laquelle elle s'unissait de nouveau, soit qu'elle fût la moitié d'une femme entière, ce qu'aujourd'hui nous autres nous appelons une femme, soit que ce fût une moitié d'homme; et ainsi la race allait s'éteignant. Jupiter, touché de ce malheur, imagine un autre expédient. Il change de place les instrumens de la génération et les met par-devant. Auparavant ils étaient par-derrière, et on concevait, et l'on

répandait la semence, non l'un dans l'autre, mais à terre comme les cigales. Il les mit donc par-devant, et de cette manière la conception se fit par la conjonction du mâle et de la femelle. Il en résulta que, si l'homme s'unissait à la femme, il engendrait et perpétuait l'espèce, et que, si le mâle s'unissait au mâle, la satiété les séparait bientôt et les renvoyait aux travaux et à tous les soins de la vie. Voilà comment l'amour est si naturel à l'homme; l'amour nous ramène à notre nature primitive et, de deux êtres n'en faisant qu'un, rétablit en quelque sorte la nature humaine dans son ancienne perfection. Chacun de nous n'est donc qu'une moitié d'homme, moitié qui a été séparée de son tout, de la même manière que l'on sépare une sole. Ces moitiés cherchent toujours leurs moitiés. Les hommes qui sortent de ce composé des deux sexes, nommé androgyne, aiment les femmes, et la plus grande partie des adultères appartiennent à cette espèce, comme aussi les femmes qui aiment les hommes. Mais pour les femmes qui sortent d'un seul sexe, le sexe féminin, elles ne font pas grande attention aux hommes, et sont plus portées pour les femmes; c'est à cette espèce qu'appartiennent les tribades. Les hommes qui sortent du sexe masculin recher-

chent le sexe masculin. Tant qu'ils sont jeunes, comme portion du sexe masculin, ils aiment les hommes, ils se plaisent à coucher avec eux et à être dans leurs bras; ils sont les premiers parmi les jeunes gens, leur caractère étant le plus mâle; et c'est bien à tort qu'on leur reproche de manquer de pudeur : car ce n'est pas faute de pudeur qu'ils se conduisent ainsi, c'est par grandeur d'ame, par générosité de nature et virilité qu'ils recherchent leurs semblables; la preuve en est qu'avec le temps ils se montrent plus propres que les autres à servir la chose publique. Dans l'âge mûr ils aiment à leur tour les jeunes gens : ils n'ont aucun goût pour se marier et avoir des enfans, et ne le font que pour satisfaire à la loi; ils préfèrent le célibat avec leurs amis. Ainsi, aimant ou aimé, le but d'un pareil homme est de s'approcher de ce qui lui ressemble. Arrive-t il à celui qui aime les jeunes gens ou à tout autre de rencontrer sa moitié? la tendresse, la sympathie, l'amour les saisit d'une manière merveilleuse : ils ne veulent plus se séparer, fût-ce pour le plus court moment. Et ces mêmes êtres qui passent leur vie ensemble, ils ne sont pas en état de dire ce qu'ils veulent l'un de l'autre : car il ne paraît pas que le plaisir des sens soit ce qui leur fait

trouver tant de bonheur à être ensemble; il est clair que leur ame veut quelque autre chose qu'elle ne peut dire, qu'elle devine et qu'elle exprime énigmatiquement par ses transports prophétiques. Et si, quand ils sont dans les bras l'un de l'autre, Vulcain, leur apparaissant avec les instrumens de son art, leur disait: Qu'est-ce que vous demandez réciproquement? Et, que, les voyant hésiter, il continuât à les interroger ainsi : Ce que vous voulez, n'est-ce pas d'être tellement unis ensemble, que, ni jour ni nuit vous ne soyez jamais l'un sans l'autre? Si c'est là ce que vous désirez, je vais vous fondre, et vous mêler de telle façon, que vous ne serez plus deux personnes, mais une seule, et que, tant que vous vivrez, vous vivrez d'une vie unique, et que, quand vous serez morts, là aussi, dans le séjour des ombres, vous ne serez pas deux, mais un seul. Voyez donc encore une fois si c'est là ce que vous voulez et si, ce désir rempli, vous serez parfaitement heureux. Oui, si Vulcain leur tenait ce discours, nous sommes convaincus qu'aucun d'eux ne refuserait et que chacun conviendrait qu'il vient réellement d'entendre développer ce qui était de tout temps au fond de son ame : le désir d'un mélange si parfait avec la personne aimée qu'on ne soit

plus qu'un avec elle. La cause en est que notre nature primitive était une, et que nous étions autrefois un tout parfait; le désir et la poursuite de cette unité s'appelle amour. Primitivement, comme je l'ai déjà dit, nous étions un; mais en punition de notre injustice nous avons été séparés par Jupiter, comme les Arcadiens par les Lacédémoniens *. Nous devons donc prendre garde à ne commettre aucune faute contre les dieux, de peur d'être exposés à une seconde division, et de devenir comme ces figures représentées de profil au bas des colonnes, n'ayant qu'une moitié de visage, et semblables à des dés séparés en deux. Exhortons-nous réciproquement à honorer les dieux, afin d'éviter un nouveau châtiment, et de revenir à l'unité sous les auspices et la conduite de l'Amour; que personne ne se mette en guerre avec l'Amour, et c'est se mettre en guerre avec lui que de se révolter contre les dieux : rendons-nous l'Amour favorable, et il nous fera trouver cette partie de nous-mêmes nécessaire à notre bonheur, et qui n'est accordée aujourd'hui qu'à un

* Les Lacédémoniens envahirent l'Arcadie, détruisirent les murs de Mantinée, et en déportèrent les habitans dans quatre ou cinq endroits. Xénoph. *Hellen.* V, 2.

petit nombre de privilégiés. Qu'Éryximaque ne s'avise pas de critiquer ces dernières paroles, comme si elles regardaient Pausanias et Agathon; car peut-être sont-ils de ce petit nombre et appartiennent-ils l'un et l'autre à la nature mâle et généreuse. Quoi qu'il en soit, je suis certain que nous serons tous heureux, hommes et femmes, si l'amour donne à chacun de nous sa véritable moitié et le ramène à l'unité primitive. Cette unité étant l'état le meilleur, on ne peut nier que l'état qui en approche le plus ne soit aussi le meilleur en ce monde, et cet état, c'est la rencontre et la possession d'un être selon son cœur. Si donc le dieu qui nous procure ce bonheur a droit à nos louanges, louons l'Amour, qui non-seulement nous sert en cette vie, en nous faisant rencontrer ce qui nous convient, mais qui nous offre aussi les plus grands motifs d'espérer qu'après cette vie, si nous sommes fidèles aux dieux, il nous rétablira dans notre première nature, et, venant au secours de notre faiblesse, nous donnera un bonheur sans mélange.

« Voilà, Éryximaque, mon discours sur l'amour; il est différent du tien, mais, je t'en conjure encore une fois, ne t'en moque point, afin que nous puissions entendre les autres, ou plu-

tôt les deux autres; car Agathon et Socrate sont les seuls qui restent.

« Je t'obéirai, dit Éryximaque, et d'autant plus volontiers que ton discours m'a charmé, mais à un tel point que, si je ne connaissais combien sont éloquens Socrate et Agathon en matière d'amour, je craindrais fort qu'ils ne demeurassent court, la matière paraissant épuisée par tout ce qui a été dit jusqu'à présent. Cependant j'attends encore beaucoup d'eux. — Tu t'es très bien tiré d'affaire, Éryximaque, dit Socrate; mais, si tu étais où j'en suis et où j'en serai plus encore quand Agathon aura parlé, tu tremblerais et serais tout aussi embarrassé que moi. — Tu veux donc, ô Socrate, dit Agathon, me jeter un sort, et me troubler l'esprit en me faisant croire que l'assemblée est dans l'attente, comme si je devais dire les plus belles choses. — J'aurais bien peu de mémoire, Agathon, reprit Socrate, si toi, que j'ai vu monter avec tant de fermeté sur la scène, environné des comédiens, et, regardant en face une si grande assemblée, réciter tes vers sans aucune émotion, j'allais croire que tu puisses te troubler pour quelques personnes comme nous! — Ah! je te prie, répondit Agathon, ne crois pas, Socrate, que je sois tellement enivré du théâtre, que j'ignore combien, pour un

homme sensé, le jugement d'un petit nombre de sages est plus redoutable que celui d'une multitude de fous. — Je serais bien injuste si je doutais de ton bon goût; je suis persuadé que si tu te trouvais avec un petit nombre de personnes qui te paraîtraient sages, tu les préférerais à la foule; mais peut-être ne sommes-nous pas de ces sages; car enfin nous étions aussi au théâtre et nous faisions partie de la foule. Mais supposé que tu te trouvasses avec d'autres qui fussent des sages, ne craindrais-tu pas de faire quelque chose qu'ils pussent désapprouver? — Oui certainement, je le craindrais, répondit Agathon. — Et n'aurais-tu pas la même crainte vis-à-vis la foule? reprit Socrate. — Là-dessus, Phèdre prit la parole, et dit: Mon cher Agathon, si tu continues de répondre à Socrate, il ne se mettra plus en peine du reste, pourvu qu'il ait avec qui causer, surtout si c'est quelqu'un qui ait de la beauté. Moi aussi j'aime à entendre Socrate; mais c'est aujourd'hui un devoir pour moi de veiller à ce que l'Amour ne perde rien des louanges qui lui sont dues, et je dois demander à chacun de vous sa part. Quand vous aurez l'un et l'autre payé votre dette au dieu, vous pourrez causer tant qu'il voudra. — Tu as raison, Phèdre, reprit Agathon, et me voilà

prêt à parler; car aussi bien pourrai-je rentrer une autre fois en conversation avec Socrate. Je vais donc établir d'abord le plan de mon discours, et je commencerai.

« Il me semble que ceux qui ont parlé jusqu'ici ont moins loué l'Amour que félicité les hommes du bonheur qu'il leur donne ; mais le dieu même à qui on doit ce bonheur, nul ne l'a fait connaître. Et cependant la seule bonne manière de louer est d'expliquer quelle est la chose en question et quels effets elle produit. Ainsi dans cet éloge de l'Amour nous devons dire premièrement quel il est, et parler après de ses bienfaits. Or, j'ose affirmer que de tous les dieux qui jouissent du suprême bonheur, l'Amour, s'il est permis de le dire sans crime, est le plus heureux, comme étant le plus beau et le meilleur. Je dis le plus beau, et voici pourquoi : d'abord, ô Phèdre, c'est qu'il est le plus jeune, et lui-même le prouve bien, puisque dans sa course il échappe à la vieillesse, qui pourtant, on le voit, court assez vite, plus vite au moins qu'il ne faudrait. L'Amour la déteste et se garde bien d'en approcher, même de loin ; mais il accompagne la jeunesse, il se plaît avec elle : car, suivant l'ancien proverbe, chacun s'attache à son semblable. Ainsi d'accord

avec Phèdre sur d'autres choses qu'il a dites, je ne saurais convenir avec lui que l'Amour soit plus ancien que Saturne et Japet ; je soutiens au contraire qu'il est le plus jeune des dieux et qu'il est toujours jeune. Ces vieilles querelles de l'Olympe que nous racontent Hésiode et Parménide ont dû, si tant est qu'elles soient vraies, se passer plutôt sous l'empire de la nécessité que sous celui de l'Amour : car si l'Amour eût été avec les dieux il n'y eût eu parmi eux ni mutilations, ni chaînes, ni tant d'autres violences *, mais la concorde et l'affection, comme depuis le règne de l'Amour. Il est donc certain qu'il est jeune, et de plus il est tendre et délicat. Mais il faudrait un Homère pour bien rendre toute la délicatesse de ce dieu. Homère dit d'Até, qu'elle est déesse et délicate :

> Ses pieds sont délicats, et elle ne marche pas sur le sol,
> Mais elle plane sur la tête des hommes **.

C'est, je pense, prouver assez sa délicatesse qui ne peut souffrir un appui trop dur. Je me servirai pour l'Amour d'une preuve semblable. Il ne marche ni sur la terre ni sur des têtes qui déjà ne sont pas un point d'appui fort doux, mais

* Voyez l'*Euthyphron*.
** Homère, *Iliade*, XIX, v. 92.

il plane et se repose sur tout ce qu'il y a de plus tendre : car c'est dans les ames des dieux et des hommes qu'il fait sa demeure. Et encore n'est-ce pas dans toutes les ames indistinctement ; rencontre-t-il un cœur dur, il passe et ne s'arrête que dans un cœur tendre. Or, s'il ne touche jamais de son pied ou du reste de son corps que la partie la plus délicate des êtres les plus délicats, ne faut-il pas qu'il soit doué lui-même de la délicatesse la plus exquise ? Il est donc le plus jeune et le plus délicat des dieux; j'ajoute qu'il est d'une essence toute subtile : autrement il ne pourrait pénétrer partout, se glisser inaperçu dans tous les cœurs et en sortir de la même manière. Et qui ne reconnaîtrait une subtile essence à la grâce qui, de l'aveu commun, distingue l'Amour? Amour et laideur sont partout en guerre. Peut-on douter de la fraîcheur de son teint, lui qui ne vit que parmi les fleurs? Jamais l'Amour ne se fixe dans rien de flétri, corps ou ame; mais où il trouve des fleurs et des parfums, c'est là qu'il se plaît et qu'il s'arrête. En voilà assez pour montrer la beauté de ce dieu, je tairai le reste pour parler de sa vertu. Son plus grand avantage est qu'il ne peut recevoir aucune offense de la part des hommes ni des dieux, et que ni dieux ni hommes ne sau-

raient être offensés par lui ; car s'il souffre ou s'il fait souffrir, c'est sans contrainte, la violence étant incompatible avec l'amour. Chacun se soumet à lui volontairement, et tout accord conclu librement et de gré à gré, les lois, reines de l'état, le déclarent juste. Si l'Amour est juste il n'est pas moins tempérant ; car on convient que la tempérance consiste à dominer les plaisirs et les passions ; et est-il un plaisir qui ne soit au-dessous de l'amour ? Si donc l'Amour domine tous les autres plaisirs, pour être supérieur à tous les plaisirs et à toutes les passions, il faut qu'il soit doué d'une rare tempérance. Pour la force Mars lui-même ne le peut égaler ; car ce n'est point Mars qui est le maître de l'Amour, mais l'Amour qui est le maître de Mars, l'amour de Vénus, dit-on : or celui qui est le maître est plus fort que celui qui est maîtrisé ; et surmonter celui qui surmonte tous les autres n'est-ce pas être le plus fort de tous ? Nous avons parlé de la justice, de la tempérance et de la force de ce dieu, reste encore son habileté. Tâchons de ne point demeurer en arrière de ce côté. Afin donc que j'honore notre art comme Éryximaque a fait le sien, je dirai que l'Amour est un poete si habile qu'il rend poete qui il veut. On le devient en effet, fût-on auparavant étranger

aux Muses, sitôt qu'on est inspiré par l'Amour : ce qui prouve que l'Amour excelle dans tout ce qui regarde les Muses ; car on n'enseigne point ce qu'on ignore, et on ne donne point ce qu'on n'a pas. Pourrait-on nier que tout ce qui a vie ne soit l'ouvrage de ce grand artiste? Et ne voyons-nous pas dans tous les arts celui auquel il donne des leçons devenir célèbre et glorieux, tandis que celui qu'il n'inspire pas reste dans l'ombre? C'est à la passion et à l'Amour qu'Apollon dut l'invention de la médecine, de la divination, de l'art de tirer de l'arc; et l'on peut dire que l'Amour est le maître d'Apollon, comme des Muses pour la musique, de Vulcain pour l'art de forger les métaux, de Minerve pour l'art du tisserand, de Jupiter pour celui de gouverner les dieux et les hommes. Ainsi, l'ordre a été établi parmi les dieux par l'Amour, c'est-à-dire par la beauté; car jamais l'Amour ne s'attache à la laideur. Avant l'Amour, comme je l'ai dit au commencement, il était arrivé aux dieux beaucoup d'événemens fâcheux sous la loi de la Nécessité; mais aussitôt que l'Amour parut, l'amour du beau répandit tous les biens parmi les dieux et parmi les hommes. Voilà donc, ô Phèdre, comment l'Amour me semble d'abord très beau et très bon, et comment ensuite il com-

munique aux autres ces mêmes avantages. Je terminerai par un hommage poétique : oui c'est l'Amour qui donne

La paix aux hommes, le calme à la mer,
Le silence aux vents, un lit de repos et le sommeil à l'inquiétude.

« C'est l'Amour qui écarte les barrières qui rendent l'homme étranger à l'homme; c'est lui qui les rapproche et les réunit en société. Il préside aux fêtes, aux chœurs, aux sacrifices. Il enseigne la douceur, bannit la rudesse, excite la bienveillance, arrête la haine. Favorable aux bons, admiré des sages, agréable aux dieux, objet des désirs de ceux qui ne le possèdent pas encore, trésor précieux de ceux qui le possèdent, père du bien-être, de la volupté, des délices, des agrémens, des doux charmes, des tendres désirs, il veille sur les bons et néglige les méchans; dans la peine, dans la crainte, dans le désir, et quand il s'agit de parler, c'est un conseiller, un guide, un sauveur. Enfin il est la gloire des dieux et des hommes, le maître le plus beau et le meilleur; tout mortel doit le suivre, le célébrer, et répéter en son honneur les hymnes divins dont il se sert lui-même pour répandre la douceur dans les cieux et sur la terre. A ce dieu, ô Phèdre, je

consacre ce discours entremêlé de propos légers et sérieux, aussi bien que j'ai pu le faire. »

Quand Agathon eut fini de parler il s'éleva un murmure d'approbation, et tout le monde jugea qu'il avait parlé d'une manière digne du dieu et de lui. Après quoi Socrate s'étant tourné vers Éryximaque : Eh bien, dit-il, fils d'Acuménos, crois-tu maintenant que ma crainte était vaine? et n'étais-je pas bon prophète quand je vous avertissais qu'Agathon ferait un discours merveilleux et me jetterait dans l'embarras? — Tu as été un bon prophète pour Agathon, mais un mauvais pour toi, si tu as prédit que tu serais embarrassé, répondit Éryximaque. — Et qui, mon cher, reprit Socrate, ne serait embarrassé aussi bien que moi, ayant à parler après un discours si beau, si varié, admirable en toutes ses parties, mais principalement sur la fin, où il y a une élégance et une beauté de diction en vérité surprenante? Je me trouve si éloigné de pouvoir rien dire d'aussi beau, que me sentant saisi de honte j'aurais quitté la place, si je l'avais pu; car l'éloquence d'Agathon m'a rappelé Gorgias, au point que véritablement il m'est arrivé ce que dit Homère : je craignais qu'en finissant son discours Agathon ne lançât sur le mien, pour ainsi dire, la tête de Gor-

gias *, cet orateur terrible, qui m'allait pétrifier et me réduire au silence. J'ai reconnu en même temps combien j'étais ridicule, lorsque je me suis engagé avec vous à rapporter en mon rang les louanges de l'Amour, et que je me suis vanté d'être savant en amour, moi qui ne sais pas même comment il faut louer quoi que ce soit. En effet, jusqu'ici j'avais eu la folie de croire qu'on ne peut faire entrer dans l'éloge que des choses vraies, que c'était là le fond, et qu'il ne s'agissait plus que de choisir entre toutes ces choses les plus belles, et de les placer le plus convenablement. Je me croyais donc assuré de bien parler, puisque je savais la vraie manière de louer. Mais il paraît que cette méthode n'est pas la bonne, et qu'il faut attribuer les plus grandes perfections à l'objet qu'on a entrepris de louer, soit qu'elles lui appartiennent, soit qu'elles ne lui appartiennent pas, la vérité ou la fausseté n'étant en cela de nulle importance. Il avait été convenu, à ce qu'il semble, que chacun de nous aurait l'air de louer l'a-

* Allusion à un passage de l'*Odyssée*, liv. XI, v. 632, sqq. :

Je craignais
Que Proserpine ne me lançât, du fond de l'enfer,
La tête de la Gorgone, ce monstre terrible.

mour et non d'en faire l'éloge réellement. Voilà pourquoi apparemment vous vous appliquez à lui attribuer toutes les perfections, et vous le faites si grand et la cause de si grandes choses, afin qu'il paraisse très beau et très bon, je veux dire aux ignorans et non certes aux gens éclairés : cette manière de louer est fort belle et fort imposante; mais elle m'était tout-à-fait inconnue, lorsque je vous ai donné ma parole. C'est donc ma langue et non mon cœur qui a pris cet engagement *. Veuillez m'en dispenser; je ne vous ferai pas encore aujourd'hui un éloge de ce genre, car je ne le pourrais absolument pas. Mais si vous le voulez, je parlerai à ma manière, ne m'attachant qu'à dire des choses vraies, sans me donner ici le ridicule de prétendre disputer d'éloquence avec vous. Ainsi vois, Phèdre, si tu veux te contenter d'un éloge qui ne passera pas les bornes de la vérité, et dont le style sera tout simple. — Phèdre et l'assemblée répondirent qu'ils approuvaient fort qu'il parlât comme il lui plairait. — Permets-moi donc, Phèdre, reprit Socrate, de faire d'abord quelques questions à Agathon, afin qu'étant d'accord avec lui, je

* Nouvelle allusion au vers fameux de l'*Hippolyte* d'Euripide, v. 612. Voyez le *Théétète*.

puisse parler avec plus d'assurance. — Très volontiers, répondit Phèdre. — Après quoi Socrate commença :

« Je trouve, mon cher Agathon, que tu débutes fort bien en disant qu'il faut montrer d'abord quelle est la nature de l'amour, et ensuite quels sont ses effets. J'aime tout-à-fait ce début. Voyons, après tout ce que tu as dit de beau et de magnifique sur la nature de l'amour, dis-moi aussi, je te prie, s'il est l'amour de quelque chose ou de rien *. Et je ne te demande pas s'il est fils d'un père ou d'une mère ; car ce serait une question ridicule. Mais suppose qu'à propos d'un père, je te demande s'il est père de quelqu'un ou non ; ta réponse, pour être juste, devrait être, qu'il est père d'un fils ou d'une fille : n'en conviens-tu pas ? — Oui sans doute, dit Agathon. Et il en serait de même d'une mère ? — Agathon en convint encore. — Souffre donc, ajouta Socrate, que je te fasse encore quelques interrogations, pour te découvrir mieux ma pensée. Un frère est-il frère de quelqu'un ? — Oui. — Et d'un frère ou d'une sœur ? — Sans contredit. — Tâche donc, reprit Socrate, de nous montrer si l'Amour est

* La locution grecque signifie également, *s'il est l'amour de quelque chose*... ou *s'il est fils de quelqu'un*. L'équivoque est intraduisible.

l'amour de quelque chose ou de rien. — De quelque chose certainement. — Retiens bien ce que tu avances là, et souviens-toi de quoi l'Amour est amour selon toi. Mais, avant d'aller plus loin, dis-moi si l'Amour désire la chose dont il est amour. — Il la désire. — Mais, reprit Socrate, est-il possesseur de la chose qu'il désire et qu'il aime; ou bien ne la possède-t-il pas? — Vraisemblablement, reprit Agathon, il ne la possède pas. — Vraisemblablement! Vois plutôt s'il ne faut pas nécessairement que celui qui désire une chose, manque de la chose qu'il désire, ou bien qu'il ne le désire pas, s'il n'en manque pas. Pour moi, je trouve cela tout-à-fait nécessaire. Et toi que t'en semble? — Je suis de ton avis. — A merveille. Par exemple, celui qui est grand, voudrait-il être grand, et celui qui est fort, être fort? — Impossible, d'après ce dont nous sommes convenus. — Car étant grand et fort, il ne manque ni de grandeur ni de force. — Tu as raison. — Si celui qui est fort, reprit Socrate, voulait être fort, celui qui est agile, agile, et celui qui est bien portant, bien portant..... car peut-être y a-t-il quelqu'un qui ne trouverait pas cette hypothèse absurde, savoir qu'il y a des gens qui possédant la force, l'agilité et la santé, désirent encore ce qu'ils possèdent; j'in-

siste sur ce point, de peur d'illusion : réfléchis bien, Agathon; ce que ces gens possèdent, il est de toute nécessité qu'ils le possèdent, bon gré mal gré; comment donc s'aviseraient-ils de le désirer? Et si on objectait qu'un homme riche et sain pourrait dire : Je souhaite les richesses et la santé, et par conséquent je désire ce que je possède, nous lui répondrions : Mon cher, ton désir ne peut tomber que sur l'avenir : car présentement, il est certain que tu possèdes ces biens, bon gré mal gré; vois donc si lorsque tu dis, je désire une chose que j'ai présentement, cela ne signifie pas, je désire d'avoir encore à l'avenir ce que j'ai en ce moment. N'en conviendrait-il pas? — Il le faudrait, reprit Agathon. — Eh bien, continua Socrate, cela n'est-il pas aimer et désirer ce dont on n'est pas sûr, ce qu'on ne possède pas encore, savoir la conservation de ce qu'on possède présentement? — Oui, vraiment. — Ainsi désirer dans ce cas, comme toujours, c'est désirer ce dont on n'est pas sûr, ce qui n'est pas encore présent, ce qu'on ne possède pas, ce qu'on n'est pas, ce dont on manque; voilà ce qui constitue le désir et l'amour. — Il est vrai. — Repassons, ajouta Socrate, tout ce que nous venons de dire. Premièrement l'Amour est amour de quelque chose,

en second lieu, d'une chose qui lui manque. — J'en conviens, dit Agathon. — Souviens-toi maintenant, reprit Socrate, de quoi tu as dit que l'Amour est amour. Si tu veux, je t'en ferai souvenir. Tu as dit, ce me semble, que les différends des dieux ont été arrangés par l'amour de la beauté, car il n'y a pas d'amour de la laideur. N'est-ce pas ce que tu disais? — Oui. — Et avec raison. Selon tes propres paroles l'amour est l'amour de la beauté, et non de la laideur? — Sans doute. — Or, ne sommes-nous pas convenus que l'Amour désire les choses qu'il n'a pas? — Nous en sommes convenus. — Donc l'Amour manque de beauté. — Il le faut conclure. — Eh bien, appelles-tu beau ce qui manque de beauté, ce qui ne possède la beauté d'aucune manière? — Non certainement. — S'il en est ainsi, reprit Socrate, assures-tu encore que l'Amour est beau? — J'avoue, répondit Agathon, que je n'avais pas bien compris ce que je disais. — Tu parles sagement, Agathon, reprit Socrate : mais continue un peu à me répondre. Te paraît-il que les bonnes choses soient belles? — Il me le paraît. — Si l'Amour manque de beauté, et que le beau soit inséparable du bon, l'Amour manque donc aussi de bonté. — Il en faut demeurer d'accord, Socrate; car il n'y a pas moyen

de te résister. — O mon cher ami, c'est à la vérité qu'il est impossible de résister; car pour Socrate, c'est bien facile. Mais je quitte Agathon, et je vais vous rapporter le discours que j'ai entendu tenir à une femme de Mantinée, à Diotime. Elle était savante en amour et sur beaucoup d'autres choses. Ce fut elle qui prescrivit aux Athéniens les sacrifices qui suspendirent dix ans une peste dont ils étaient menacés. Je tiens d'elle tout ce que je sais sur l'amour. Je vais essayer de vous rapporter comme je pourrai les instructions qu'elle m'a données d'après les principes dont nous venons de convenir, Agathon et moi; et, pour ne point m'écarter de ta méthode, Agathon, j'expliquerai d'abord ce que c'est que l'amour, et ensuite quels sont ses effets. Je trouve plus commode de vous rendre fidèlement la conversation entre l'étrangère et moi, comme elle eut lieu. J'avais dit à Diotime presque les mêmes choses qu'Agathon vient de dire : que l'Amour était un dieu grand et beau; et elle se servait des mêmes raisons que je viens d'employer contre Agathon, pour me prouver que l'Amour n'était ni beau ni bon. Je lui répliquai : Qu'entends-tu, Diotime? quoi, l'Amour serait-il laid et mauvais! — Parle mieux, me répondit-elle. Crois-tu que tout ce qui n'est pas beau

soit nécessairement laid? — Je le crois. — Et crois-tu qu'on ne puisse manquer de science sans être absolument ignorant, ou ne penses-tu pas qu'il y a un milieu entre la science et l'ignorance? — Quel milieu? — Avoir une opinion vraie sans pouvoir en rendre raison, ne sais-tu pas que cela n'est ni science, puisque la science doit être fondée sur des raisons, ni ignorance, puisque ce qui participe du vrai ne peut s'appeler ignorance. L'opinion vraie tient donc le milieu entre la science et l'ignorance. — J'avouai à Diotime qu'elle disait vrai. — Ne conclus donc pas, reprit-elle, que tout ce qui n'est pas beau est laid, et que tout ce qui n'est pas bon est mauvais; et conviens que pour avoir reconnu que l'amour n'est ni beau ni bon, tu n'es pas dans la nécessité de le croire laid et mauvais. — Mais pourtant, lui répliquai-je, tout le monde est d'accord que l'amour est un grand dieu. — Par tout le monde, entends-tu, Socrate, les savans ou les ignorans? — J'entends tout le monde, lui dis-je, sans exception. — Comment, reprit-elle en souriant, pourrait-il passer pour un grand dieu parmi ceux qui ne le reconnaissent pas même pour un dieu? — Qui peuvent être ceux-là? dis-je. — Toi et moi, répondit-elle. — Comment, repris-je, peux-tu assurer

que je t'aie rien dit d'approchant? — Je te le montrerai aisément. Réponds-moi, je te prie. Ne dis-tu pas que tous les dieux sont beaux et heureux? ou oserais-tu dire qu'il y a un dieu qui ne soit ni heureux ni beau? — Non, par Jupiter. — N'appelles-tu pas heureux ceux qui possèdent les belles et bonnes choses? — Ceux-là seulement. — Mais précédemment tu es convenu que l'amour désire les belles et les bonnes choses, et que le désir est une marque de privation. — J'en suis convenu en effet. — Comment donc, reprit Diotime, se peut-il que l'amour soit dieu, étant privé de ce qui est bon et beau? — Il faut que j'avoue que cela ne se peut. —Ne vois-tu donc pas bien que tu penses que l'amour n'est pas un dieu? — Quoi, lui répondis-je, est-ce que l'amour est mortel? — Je ne dis pas cela. — Mais enfin, Diotime, dis-moi, qu'est-il donc? — C'est, comme je te le disais tout à l'heure, quelque chose d'intermédiaire entre le mortel et l'immortel. — Mais quoi enfin? — C'est un grand démon, Socrate, et tout démon tient le milieu entre les dieux et les hommes. — Quelle est, lui demandai-je, la fonction d'un démon? — D'être l'interprète et l'entremetteur entre les dieux et les hommes, apportant au ciel les vœux et les sacrifices des

hommes, et rapportant aux hommes les ordres des dieux et les récompenses qu'ils leur accordent pour leurs sacrifices. Les démons entretiennent l'harmonie de ces deux sphères : ils sont le lien qui unit le grand tout. C'est d'eux que procèdent toute la science divinatoire et l'art des prêtres relativement aux sacrifices, aux initiations, aux enchantemens, aux prophéties et à la magie. Dieu ne se manifeste point immédiatement à l'homme, et c'est par l'intermédiaire des démons que les dieux commercent avec les hommes et leur parlent, soit pendant la veille, soit pendant le sommeil. Celui qui est savant dans toutes ces choses est un homme démoniaque ou inspiré; et celui qui excelle dans le reste, dans les arts et métiers, est appelé manœuvre. Les démons sont en grand nombre, et de plusieurs sortes; et l'Amour est l'un d'eux. — De quels parens tire-t-il sa naissance? dis-je à Diotime. — Le récit en est un peu long, reprit-elle, mais je vais toujours te le faire.

« A la naissance de Vénus, il y eut chez les dieux un festin où se trouvait, entre autres, Poros *, fils de Métis **. Après le repas, comme

* Abondance.

** Prudence.

il y avait eu grande chère, Penia * s'en vint demander quelque chose, et se tint auprès de la porte. En ce moment, Poros, enivré de nectar (car il n'y avait pas encore de vin), se retira dans le jardin de Jupiter, et là, ayant la tête pesante, il s'endormit. Alors Penia, s'avisant qu'elle ferait bien dans sa détresse d'avoir un enfant de Poros, s'alla coucher auprès de lui, et devint mère de l'Amour. Voilà d'abord comment, ayant été conçu le jour même de la naissance de Vénus, l'Amour devint son compagnon et son serviteur, outre que de sa nature il aime la beauté, et que Vénus est belle. Maintenant, comme fils de Poros et de Penia, voici quel fut son partage. D'un côté, il est toujours pauvre, et non pas délicat et beau comme la plupart des gens se l'imaginent, mais maigre, défait, sans chaussure, sans domicile, point d'autre lit que la terre, point de couverture, couchant à la belle étoile auprès des portes et dans les rues, enfin, en digne fils de sa mère, toujours misérable. D'un autre côté, suivant le naturel de son père, il est toujours à la piste de ce qui est beau et bon; il est mâle, entreprenant, robuste, chasseur habile, sans cesse com-

* Pauvreté.

binant quelque artifice, jaloux de savoir et mettant tout en œuvre pour y parvenir, passant toute sa vie à philosopher, enchanteur, magicien, sophiste. Sa nature n'est ni d'un immortel, ni d'un mortel : mais tour à tour dans la même journée il est florissant, plein de vie, tant que tout abonde chez lui; puis il s'en va mourant, puis il revit encore, grâce à ce qu'il tient de son père. Tout ce qu'il acquiert lui échappe sans cesse : de sorte que l'Amour n'est jamais ni absolument opulent ni absolument misérable; de même qu'entre la sagesse et l'ignorance il reste sur la limite, et voici pourquoi : aucun dieu ne philosophe et ne songe à devenir sage, attendu qu'il l'est déjà; et en général quiconque est sage n'a pas besoin de philosopher. Autant en dirons-nous des ignorans : ils ne sauraient philosopher ni vouloir devenir sages : l'ignorance a précisément l'inconvénient de rendre contens d'eux-mêmes des gens qui ne sont cependant ni beaux, ni bons, ni sages; car enfin nul ne désire les choses dont il ne se croit point dépourvu. — Mais, Diotime, lui dis-je, quels sont donc les gens qui font de la philosophie, si ce ne sont ni les sages ni les ignorans? — Il est tout simple, même pour un enfant, répondit-elle, que ce sont ceux qui tiennent le milieu

entre les uns et les autres, et l'amour est de ce nombre. La sagesse est une des plus belles choses du monde, or, l'Amour est amoureux de ce qui est beau, d'où il suit que l'Amour est amoureux de la sagesse, c'est-à-dire philosophe, et qu'à ce titre il tient le milieu entre sage et ignorant. Tout cela, par le fait de sa naissance : car il vient d'un père sage et qui est dans l'abondance, et d'une mère qui n'est ni l'un ni l'autre. Telle est, mon cher Socrate, la nature de ce démon. Quant à l'idée que tu t'en formais, elle ne me surprend point. Tu te figurais, si j'ai bien saisi le sens de tes paroles, que l'Amour est l'objet aimé, non le sujet aimant; et c'est, je pense, pour cela que l'Amour t'a semblé si beau; car tout objet aimable est par cela même beau, charmant, accompli, céleste; mais ce qui aime doit être conçu autrement, et je l'ai peint sous ses vraies couleurs. — Eh bien, soit, étrangère. Tu raisonnes à merveille : mais l'Amour étant tel que tu viens de le dire, de quelle utilité est-il aux hommes? — C'est à présent, Socrate, reprit-elle, ce que je vais tâcher de t'apprendre. Nous savons ce que c'est que l'Amour, d'où il vient, et que la beauté, comme tu le dis, est son objet. Si quelqu'un maintenant venait nous dire : Socrate, Diotime, qu'est-ce que l'amour de la

beauté? Ou, pour me faire mieux entendre: Celui qui aime ce qui est beau, que lui veut-il? — Il veut se l'approprier, répondis-je. — Cette réponse attend une nouvelle question, dit-elle : s'il se l'approprie, que lui en adviendra-t-il? — Je convins que je n'étais pas en état de répondre à cela. — Eh bien, reprit-elle, si l'on change de terme, et qu'en mettant le bon à la place du beau on te demande: Socrate, celui qui aime ce qui est bon, que lui veut-il? — Il veut se l'approprier. — Et s'il se l'approprie, que lui en adviendra-t-il? — Je trouve, lui dis-je, la réponse plus facile cette fois : c'est qu'il deviendra heureux. — Bien, répondit-elle ; c'est par la possession des bonnes choses que les heureux sont heureux. Et il n'est plus besoin de demander en outre pour quelle raison celui qui veut être heureux veut l'être : tout est fini, je pense, par ta réponse. — Il est vrai, Diotime. — Mais cette volonté, cet amour, dis-moi, penses-tu qu'ils soient communs à tous les hommes, et que tous veuillent avoir toujours ce qui est bon? qu'en penses-tu? — Oui, Diotime, cela me paraît commun à tous les hommes. — Pourquoi donc, Socrate, ne disons-nous pas de tous les hommes qu'ils aiment, puisqu'ils aiment tous et toujours la même chose? et pourquoi le disons-nous de

quelques-uns plutôt que d'autres? — C'est ce dont je suis moi-même surpris. — Il ne faut point t'en étonner : nous distinguons une espèce particulière de l'amour et nous l'appelons amour, du nom de tout le genre, tandis que pour les autres espèces nous employons divers autres termes. — Je voudrais quelque exemple de ceci. — Un exemple? Le voici. Tu sais que poésie* est un mot qui renferme bien des choses : il exprime en général la cause qui fait passer du non être à l'être quoi que ce soit : de sorte que toute invention est poésie, et que tous les inventeurs sont poetes. — Cela est vrai. — Tu vois cependant qu'on ne les qualifie pas tous de poètes, mais qu'on leur donne divers autres noms; et, que de tout ce qui est poésie, une seule partie prise à part, celle de la musique et de la métrique a reçu le nom de tout le genre. C'est cette partie seule, et ceux qui s'y livrent, qu'on appelle poésie et poètes. — A merveille, Diotime. — De même en est-il de l'amour : en somme, c'est tout désir des bonnes choses, c'est pour

* Ceci est plus intraduisible encore que le passage, p. 286, 287, Ποιήσις est proprement l'action de faire, et par conséquent en général toute invention; mais ce mot signifiait plus habituellement l'action particulière de faire des vers et de la musique.

tout le monde ce grand et industrieux amour du bonheur : et pourtant d'une foule de gens qui tendent à ce même but dans mille directions diverses, soit par une profession lucrative, soit par la gymnastique, soit par la philosophie, on ne dit pas qu'ils aiment, qu'ils sont amans; mais ceux-là seuls qui se livrent tout entiers à une espèce particulière de l'amour reçoivent les noms de tout le genre : amour, aimer, amans. — Tu me parais avoir raison, lui dis-je. — On a dit, reprit-elle, que chercher la moitié de soi-même, c'est aimer; pour moi je dirais plutôt qu'aimer ce n'est chercher, mon cher, ni la moitié, ni le tout de soi-même, quand ni cette moitié, ni ce tout ne sont bons, témoin tous ceux qui se font couper le bras ou la jambe à cause du mal qu'ils y trouvent, bien que ces membres leur appartiennent. En effet ce n'est pas ce qui est nôtre que nous aimons, je pense; à moins que l'on n'appelle sien et personnel tout ce qui est bon, et étranger tout ce qui est mauvais, car ce qu'aiment les hommes c'est uniquement le bon : n'est-ce pas ton avis? — Assurément. — Maintenant donc, suffit-il d'affirmer simplement que les hommes aiment le bon? — Oui. — Comment! ne faut-il pas ajouter qu'ils aiment que le bon soit à eux? — Oui. — Et de

plus encore, qu'il soit toujours à eux? — Soit. — Ainsi, en résumé, l'amour consiste à vouloir posséder toujours le bon? — Rien de plus juste, répondis-je. — Tel est l'amour en général, reprit-elle; mais quelle est la recherche et la poursuite particulière du bon à laquelle s'applique proprement le nom d'amour? que peut-ce être? Pourrais-tu me le dire? — Non, Diotime: autrement je ne serais pas en admiration devant ta sagesse, et je ne viendrais pas vers toi pour que tu m'apprennes ces secrets. — C'est donc à moi de te le dire: c'est la production dans la beauté, selon le corps et selon l'esprit. — Ceci demanderait un devin, lui dis-je: pour moi, je ne comprends point. — Eh bien, je vais m'expliquer. Oui, Socrate, tous les hommes sont féconds selon le corps et selon l'esprit; et à peine arrivés à un certain âge, notre nature demande à produire. Or elle ne peut produire dans la laideur, mais dans la beauté; l'union de l'homme et de la femme est production: et cette production est œuvre divine; fécondation, génération, voilà ce qui fait l'immortalité de l'animal mortel. Mais ces effets ne sauraient s'accomplir dans ce qui est discordant; or, il y a désaccord de tout ce qui est divin avec le laid; il y a accord au contraire avec le beau. Ainsi la beauté est comme la

déesse de la conception et comme celle de l'enfantement *. C'est pourquoi, lorsque l'être fécond s'approche de la beauté, il éprouve du contentement, il se répand dans sa joie, il engendre, il produit. Si au contraire il s'approche du laid, alors, triste et découragé, il se retire, se détourne, se contracte, il ne produit point, et porte le poids de son germe avec douleur. De là, chez tous ceux qui sont féconds et que presse le besoin de produire, cette inquiète poursuite de la beauté, qui doit les délivrer des douleurs de l'enfantement. Par conséquent, Socrate, l'objet de l'amour, ce n'est pas la beauté, comme tu l'imagines. — Et qu'est-ce donc? — C'est la génération, et la production dans la beauté. — J'y consens, Diotime. — Il le faut bien, reprit-elle. — Mais, dis-je, pourquoi l'objet de l'amour est-il la génération? — Parce que ce qui nous rend impérissable, toute l'immortalité que comporte notre nature mortelle, c'est la génération. Or, d'après ce que nous avons reconnu précédemment, il est nécessaire que le désir de l'immortalité s'attache à ce qui est bon, puisque l'amour consiste à vouloir posséder toujours le bon. D'où il résulte évidemment que l'immortalité est aussi l'objet de l'amour.

Telles étaient les explications que Diotime me

* Μοῖρα et Εἰλείθυια.

donnait dans nos entretiens sur l'amour. Une fois elle me dit : D'où proviennent, à ton avis, Socrate, cet amour et ce désir? N'as-tu pas observé dans quelle crise étrange se trouvent tous les animaux volatiles et terrestres, quand arrive le désir d'engendrer? comme ils sont malades, et en peine d'amour, d'abord quand ils ont à s'accoupler entre eux ; ensuite quand il s'agit de nourrir leur progéniture ; toujours prêts pour sa défense, même les plus faibles, à combattre contre les plus forts et à mourir pour elle, s'imposant la faim et mille autres sacrifices pour la faire vivre ? A l'égard des hommes, on pourrait dire que c'est par raison qu'ils agissent ainsi : mais les animaux! pourrais-tu me dire d'où leur viennent ces dispositions si amoureuses? — Je répondis que je l'ignorais. — Et te flatterais-tu, reprit-elle, d'entendre jamais rien à l'amour, si tu ignores une pareille chose? — Mais, Diotime, je te le répète, c'est pour cela même que je m'adresse à toi, sachant que j'ai besoin de leçons. Explique-moi donc la cause de ce phénomène et de tous ceux qui se rapportent à l'amour. — Eh bien, dit-elle, ma question ne doit point t'embarrasser, si tu crois que naturellement l'objet de l'amour est celui que nous lui avons plusieurs fois re-

connu : car c'est encore ici, comme précédemment, le même principe d'après lequel la nature mortelle tend à se perpétuer autant que possible et à se rendre immortelle ; et son seul moyen c'est la naissance, laquelle substitue un individu jeune à un autre plus vieux. On dit bien d'un individu, en particulier, qu'il vit et qu'il est le même, et l'on en parle comme d'un être identique depuis sa première enfance jusqu'à sa vieillesse ; et cela sans considérer qu'il ne présente plus les mêmes parties, qu'il naît et se renouvelle sans cesse, et meurt sans cesse dans son ancien état, et dans les cheveux et dans la chair, et dans les os et dans le sang, en un mot dans le corps tout entier. Et non-seulement le corps, mais l'ame change aussi bien d'habitudes, de mœurs, d'opinions, de désirs, de plaisirs, de chagrins, de craintes : de toutes ces choses nulle ne demeure la même, chacune naît et meurt à son tour. Et, ce qui est plus singulier encore, non-seulement les connaissances naissent et meurent en nous de la même façon (car, à cet égard encore, nous changeons sans cesse), mais chacune de ces connaissances subit en particulier les mêmes métamorphoses que nous. En effet, ce qu'on appelle réflexion se rapporte à une connaissance qui s'en va : car l'oubli est la fuite

d'une connaissance ; or la réflexion formant en nous un nouveau souvenir à la place de celui qui n'est plus, maintient la connaissance, si bien que nous croyons que c'est la même. Telle est la manière dont tous les êtres mortels se conservent ; ils ne restent pas constamment et absolument les mêmes comme ce qui est divin, mais ceux qui s'en vont et vieillissent laissent après eux de nouveaux individus semblables à ce qu'ils ont été eux-mêmes. Voilà, Socrate, par quel arrangement l'être mortel participe de l'immortalité, et quant au corps et à tout autre égard. Pour l'être immortel, c'est autre chose. Ne t'étonne donc plus que naturellement tous les êtres attachent tant de prix à leurs rejetons ; car l'ardeur et l'amour dont chacun est tourmenté sans cesse, a pour but l'immortalité. — Après qu'elle m'eut parlé de la sorte, je lui dis, plein d'admiration : A merveille, ô sage Diotime ; mais se peut-il bien qu'il en soit réellement ainsi ? — Elle, du ton d'un sophiste parfait : N'en fais aucun doute, répondit-elle. Et, maintenant, Socrate, pour peu que tu veuilles réfléchir sur l'ambition des hommes, tu ne saurais manquer de la trouver bizarre et inconséquente, si tu ne songes au désir puissant qui les domine de se faire un nom et d'acquérir une gloire impéris-

sable. C'est ce motif, plus encore que l'amour de leurs enfans, qui leur fait braver tous les dangers, sacrifier leur fortune, endurer toutes les fatigues, et donner même leur vie. Penses-tu en effet qu'Alceste eût souffert la mort à la place d'Admète; qu'Achille l'eût cherchée pour venger Patrocle, ou que votre Codrus s'y fût dévoué pour assurer la royauté à ses enfans *, s'ils n'eussent point compté sur cet immortel souvenir de leur vertu qui vit encore parmi nous? Non certes, et il s'en faut de beaucoup. Pour cette immortalité de la vertu, pour cette noble renommée, il n'est rien, ce me semble, que chacun ne fasse, et les plus gens de bien sont les plus empressés à ce dévouement, car ils désirent l'immortalité. Maintenant, continua Diotime, ceux qui sont féconds selon le corps, préfèrent s'adresser aux femmes, et leur manière d'être amoureux c'est de procréer des enfans pour s'assurer l'immortalité, la perpétuité de leur nom et le bonheur, à ce qu'ils s'imaginent,

* Codrus fut, comme on sait, le dernier roi d'Athènes. Son dévouement procura la paix à sa patrie attaquée par les Héraclides et les Doriens : mais il eut aussi pour effet d'assurer à ses descendans, pendant une longue suite d'années, la dignité d'archontes qui n'était guère moindre que celle des anciens rois. Voyez Lycurgue contre Léocrate.

dans un avenir sans fin. Mais pour ceux qui sont féconds selon l'esprit... Et, ajouta Diotime en s'interrompant, il en est qui sont plus féconds d'esprit que de corps, pour les choses qu'il appartient à l'esprit de produire. Or, qu'appartient-il à l'esprit de produire? La sagesse et les vertus, qui doivent leur naissance aux poètes, et généralement à tous les artistes doués du génie de l'invention. Mais la plus haute et la plus belle de toutes les sagesses est celle qui établit l'ordre et les lois dans les cités et les sociétés humaines : elle se nomme prudence et justice. Quand donc un mortel divin porte en son ame dès l'enfance les nobles germes de ces vertus, et qu'arrivé à l'âge mûr il éprouve le désir d'engendrer et de produire, alors il s'en va aussi cherchant de côté et d'autre la beauté dans laquelle il pourra exercer sa fécondité, ce qu'il ne pourrait jamais faire dans la laideur. Pressé de ce besoin, il aime les beaux corps de préférence aux laids, et s'il y rencontre une ame belle, généreuse et bien née, cette réunion en un même sujet lui plaît souverainement. Auprès d'un être pareil, il lui vient en foule d'éloquens discours sur la vertu, sur les devoirs et les occupations de l'homme de bien; enfin il se voue à l'instruire. Ainsi, par le contact et la fré-

quentation de la beauté, il développe et met au jour les fruits dont il portait le germe; absent ou présent il y pense sans cesse et les nourrit en commun avec son bien-aimé. Leur lien est bien plus intime que celui de la famille, et leur affection bien plus forte, puisque leurs enfans sont bien plus beaux et plus immortels. Il n'est point d'homme qui ne préfère de tels enfans à toute autre postérité, s'il vient à considérer, avec une noble jalousie, la renommée et la mémoire immortelle que garantissent à Homère, à Hésiode et aux grands poètes leurs immortelles productions; ou bien encore, s'il considère quels enfans un Lycurgue a laissés après lui à Sparte, pour le salut de sa patrie, et je dirai presque de la Grèce entière. Telle a été parmi vous la gloire d'un Solon, père des lois, et d'autres grands hommes, en diverses contrées, soit en Grèce, soit chez les Barbares, pour avoir accompli de nombreux et admirables travaux, et enfanté toutes sortes de vertus. De tels enfans leur ont valu des temples; ceux des hommes, qui sortent du sein d'une femme, n'en ont jamais fait élever à personne.

J'ai bien pu, Socrate, t'initier jusque-là dans les mystères de l'amour : mais pour les derniers degrés de ces mystères, et les révélations les plus secrètes auxquelles tout ce que je viens de

te dire n'est qu'une préparation, je ne sais trop si tu pourrais suivre même un bon guide *. Toutefois je ne laisserai point de continuer, et il ne manquera rien du moins à ma bonne volonté. Tâche de me suivre du mieux qu'il te sera possible. — Elle continua en ces termes : Celui qui veut s'y prendre comme il convient, doit, dès son jeune âge commencer par rechercher les beaux corps. D'abord, s'il est bien dirigé, il doit n'en aimer qu'un seul, et là concevoir et enfanter de beaux discours. Ensuite, il doit reconnaître que la beauté qui réside dans un corps est sœur de la beauté qui réside dans les autres. Et s'il est juste de rechercher ce qui est beau en général, notre homme serait bien peu sensé de ne point envisager la beauté de tous les corps comme une seule et même chose. Une fois pénétré de cette pensée, il doit faire profession d'aimer tous les beaux corps, et dépouiller toute passion exclusive, qu'il doit dédaigner et regar-

* Il y avait trois degrés dans l'initiation : 1° la *purification* ou introduction aux mystères, καθάρσις ou προτέλεια ; ce degré est ici représenté par la polémique de Diotime contre les fausses idées de Socrate. 2° Les petits mystères, μύησις, savoir la doctrine spéciale que vient d'exposer Diotime. 3° Enfin, les grands mystères, τέλεια καὶ ἐπόπτικα, où les dernières révélations avaient lieu.

der comme une petitesse. Après cela, il doit considérer la beauté de l'ame comme bien plus relevée que celle du corps, de sorte qu'une ame belle, d'ailleurs accompagnée de peu d'agrémens extérieurs, suffise pour attirer son amour et ses soins, et pour qu'il se plaise à y enfanter les discours qui sont le plus propres à rendre la jeunesse meilleure. Par là il sera amené à considérer le beau dans les actions des hommes et dans les lois, et à voir que la beauté morale est partout de la même nature; alors il apprendra à regarder la beauté physique comme peu de chose. De la sphère de l'action il devra passer à celle de l'intelligence et contempler la beauté des sciences; ainsi arrivé à une vue plus étendue de la beauté, libre de l'esclavage et des étroites pensées du servile amant de la beauté de tel jeune garçon ou de tel homme ou de telle action particulière, lancé sur l'océan de la beauté, et tout entier à ce spectacle, il enfante avec une inépuisable fécondité les pensées et les discours les plus magnifiques et les plus sublimes de la philosophie; jusqu'à ce que, grandi et affermi dans ces régions supérieures, il n'aperçoive plus qu'une science, celle du beau dont il me reste à pa rler

Donne-moi, je te prie, Socrate, toute l'atten-

tion dont tu es capable. Celui qui dans les mystères de l'amour s'est avancé jusqu'au point où nous en sommes par une contemplation progressive et bien conduite, parvenu au dernier degré de l'initiation, verra tout-à-coup apparaître à ses regards une beauté merveilleuse, celle, ô Socrate, qui est la fin de tous ses travaux précédens : beauté éternelle, non engendrée et non périssable, exempte de décadence comme d'accroissement, qui n'est point belle dans telle partie et laide dans telle autre, belle seulement en tel temps, dans tel lieu, dans tel rapport, belle pour ceux-ci, laide pour ceux-là ; beauté qui n'a point de forme sensible, un visage, des mains, rien de corporel; qui n'est pas non plus telle pensée ni telle science particulière; qui ne réside dans aucun être différent d'avec lui-même, comme un animal ou la terre ou le ciel ou toute autre chose; qui est absolument identique et invariable par elle-même; de laquelle toutes les autres beautés participent, de manière cependant que leur naissance ou leur destruction ne lui apporte ni diminution ni accroissement ni le moindre changement. Quand de ces beautés inférieures on s'est élevé, par un amour bien entendu des jeunes gens, jusqu'à la beauté parfaite, et qu'on commence à l'entrevoir, on n'est pas loin

du but de l'amour. En effet, le vrai chemin de l'amour, qu'on l'ait trouvé soi-même ou qu'on y soit guidé par un autre, c'est de commencer par les beautés d'ici-bas, et les yeux attachés sur la beauté suprême, de s'y élever sans cesse en passant pour ainsi dire par tous les degrés de l'échelle, d'un seul beau corps à deux, de deux à tous les autres, des beaux corps aux beaux sentimens, des beaux sentimens aux belles connaissances, jusqu'à ce que, de connaissances en connaissances, on arrive à la connaissance par excellence, qui n'a d'autre objet que le beau lui-même, et qu'on finisse par le connaître tel qu'il est en soi. O mon cher Socrate! continua l'étrangère de Mantinée, ce qui peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle. Auprès d'un tel spectacle, que seraient l'or et la parure, les beaux enfans et les beaux jeunes gens dont la vue aujourd'hui te trouble; et dont la contemplation et le commerce ont tant de charme pour toi et pour beaucoup d'autres que vous consentiriez à perdre, s'il se pouvait, le manger et le boire, pour ne faire que les voir et être avec eux. Je le demande, quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et simplicité, non plus revêtu de

chairs et de couleurs humaines, et de tous ces vains agrémens condamnés à périr, à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine! Penses-tu qu'il eût à se plaindre de son partage celui qui, dirigeant ses regards sur un tel objet, s'attacherait à sa contemplation et à son commerce? Et n'est-ce pas seulement en contemplant la beauté éternelle avec le seul organe par lequel elle soit visible, qu'il pourra y enfanter et y produire, non des images de vertus, parce que ce n'est pas à des images qu'il s'attache, mais des vertus réelles et vraies, parce que c'est la vérité seule qu'il aime? Or, c'est à celui qui enfante la véritable vertu et qui la nourrit, qu'il appartient d'être chéri de Dieu; c'est à lui plus qu'à tout autre homme qu'il appartient d'être immortel.

Mon cher Phèdre, et vous tous qui m'écoutez, tels furent les discours de Diotime; ils m'ont persuadé, je l'avoue, et je voudrais à mon tour persuader à d'autres que, pour atteindre un si grand bien, nous n'avons guère ici-bas d'auxiliaire plus puissant que l'Amour. Aussi je prétends que tout homme doit honorer l'Amour, et pour moi je rends hommage à tout ce qui s'y rapporte, je m'y adonne d'un zèle tout particulier, je le recommande à autrui, et, en ce mo-

ment même, je viens, selon ma coutume, de célébrer de mon mieux l'énergie toute-puissante de l'Amour.

Je te laisse à juger, Phèdre, si ce discours doit être appelé un éloge; sinon, donne-lui telle qualification qu'il te plaira.

Socrate ayant ainsi parlé, chacun se répandait en louanges, et Aristophane se disposait à faire quelque observation, parce que Socrate, dans son discours, avait fait allusion à une chose qu'il avait dite, quand soudain on entendit un grand bruit à la porte extérieure que l'on frappait à coups redoublés, et on put même distinguer la voix de jeunes gens pris de vin et d'une joueuse de flûte. Esclave, s'écria Agathon, qu'on voie ce qu'il y a; si c'est quelqu'un de nos amis, faites entrer : sinon, dites que nous ne buvons plus, et que nous reposons. Un instant après, nous entendîmes, dans la cour, la voix d'Alcibiade, à moitié ivre, et qui faisait grand bruit en criant, Où est Agathon? qu'on me mène auprès d'Agathon. Alors la joueuse de flûte, et quelques autres de ses suivans, le prenant sous le bras, l'amenèrent vers la porte de la salle où nous étions. Alcibiade s'y arrêta, la tête ornée d'une épaisse couronne de violettes et de lierre, et de nombreuses bande-

lettes. Amis, je vous salue, dit-il. Voulez-vous admettre à boire avec vous un buveur déjà passablement ivre? ou faudra-t-il nous en aller après avoir couronné Agathon? car c'est là l'objet de notre visite. Hier il ne m'a pas été possible de venir, mais me voici maintenant avec mes bandelettes sur la tête, pour en orner celle du plus sage et du plus beau des hommes, s'il m'est permis de parler ainsi. Vous moquerez-vous de mon ivresse? Riez tant qu'il vous plaira, je sais que ce que je dis est la vérité. Çà, expliquez-vous : entrerai-je à cette condition, ou n'entrerai-je point? Voulez-vous boire avec moi, ou non? Alors on s'écria de toutes parts pour l'engager à entrer. Agathon lui-même l'appela. Alcibiade, conduit par ses compagnons, s'approcha; et, tout occupé d'ôter ses bandelettes pour en couronner Agathon, il ne vit point Socrate, qui pourtant se trouvait vis-à-vis de lui; et il s'alla placer auprès d'Agathon, précisément entre eux deux. Socrate s'était un peu écarté, afin qu'il pût se mettre là. Dès qu'Alcibiade fut placé, il fit ses complimens à Agathon, et lui ceignit la tête. Esclaves, dit celui-ci, déchaussez Alcibiade : il va rester en tiers avec nous sur ce lit*. Volon-

* Dans les repas des anciens, les lits étaient ordinairement de trois places.

tiers. Mais quel est donc notre troisième convive? reprit Alcibiade. En même temps il se retourne et voit Socrate. A son aspect, il se lève brusquement, et s'écrie : Par Hercule! qu'est ceci? Quoi, Socrate, te voilà encore ici à l'affût* pour me surprendre en m'apparaissant au moment où je m'y attends le moins! Mais qu'es-tu venu faire aujourd'hui ici, je te prie? ou bien pourquoi te vois-je établi à cette place? Comment, au lieu de t'aller mettre auprès d'Aristophane ou de quelque autre bon plaisant ou soi-disant tel, t'es-tu si bien arrangé que je te trouve placé auprès du plus beau de la compagnie? — Au secours, Agathon! s'écria Socrate. L'amour de cet homme n'est pas pour moi un médiocre embarras, je t'assure. Depuis l'époque où j'ai commencé à l'aimer, je ne puis plus me permettre de regarder un beau garçon ni de causer avec lui sans que, dans sa fureur jalouse, il ne vienne me faire mille scènes extravagantes, m'injuriant, et s'abstenant à peine de porter les mains sur moi. Ainsi, prends garde qu'ici même il ne se laisse aller à quelque excès de ce genre, et tâche de nous raccommoder ensemble, ou bien protège-moi s'il veut se porter à quel-

* Allusion à cette chasse dont parle Socrate au commencement du *Protagoras*.

que violence; car il m'épouvante en vérité avec sa folie et ses emportemens d'amour. — Non, dit Alcibiade, point de réconciliation entre nous deux ; je trouverai bien l'occasion de me venger de ce trait. Quant à présent, Agathon, continua-t-il, rends-moi quelqu'une de tes bandelettes : j'en veux couronner cette tête merveilleuse de l'homme que voici, pour qu'il n'ait pas à me reprocher de ne l'avoir pas couronné ainsi que toi, lui qui dans les discours est vainqueur de tout le monde, non pas, comme tu l'as été avant-hier, en une occasion seulement, mais en toutes. En parlant ainsi, il détacha quelques bandelettes, les plaça sur la tête de Socrate, et se remit sur le lit. Dès qu'il s'y fut placé : Eh bien! dit-il, mes amis, qu'est-ce? Il me semble que vous avez été bien sobres. Mais c'est ce que je ne prétends pas vous permettre : il faut boire, c'est notre traité. Je me constitue moi-même président, jusqu'à ce que vous ayez bu comme il faut. Agathon, fais-nous venir, si tu l'as, quelque large coupe. Mais non, cela n'est pas nécessaire : esclave, apporte-moi ce vase * que voilà. Et, en parlant ainsi, il en montrait un qui pou-

* Littéralement *psuchtère*, vase pour rafraîchir la boisson. Tim. *Lex.* p. 278. Mæris et Suidas.

vait contenir plus de huit cotyles *. Après l'avoir fait remplir, il le vida le premier, et le fit ensuite servir à Socrate. Au moins, s'écria-t-il, qu'on n'entende pas malice à ce que je fais là; car Socrate aurait beau boire autant qu'on voudrait, il n'en serait jamais plus ivre pour cela. L'esclave ayant rempli le vase, Socrate but. Alors Éryximaque prenant la parole : Voyons un peu, Alcibiade, que voulons-nous faire? Resterons-nous là à boire, sans parler, ni chanter? et ne ferons-nous que nous remplir de vin tout uniment comme des gens qui ont soif? — Alcibiade répondit : O Éryximaque, digne fils du meilleur et du plus sage père, salut! — Salut à toi aussi, reprit l'autre; mais, enfin, que ferons-nous? — Nous ferons tout ce que tu nous prescriras. Il est juste qu'on fasse ce que tu ordonnes.

Car un médecin vaut lui seul plus que beaucoup d'autres **.

Ainsi, fais-nous savoir tes intentions. — En ce cas, écoute-moi, dit Éryximaque. Avant ton arrivée, nous étions convenus que chacun à son tour, en commençant par la droite, parlerait sur

* Le cotyle était à peu près notre demi-setier.
** Homère. *Iliade*, liv. XI, v. 514.

l'Amour, du mieux qu'il le pourrait, et célèbrerait ses louanges. Nous avons tous pris la parole successivement : il est juste que toi qui n'as rien dit, et qui n'en as pas moins bu, tu la prennes à ton tour. Quand tu auras fini, tu prescriras à Socrate ce qu'il doit dire après toi ; lui de même à son voisin de droite, et ainsi de suite. — Tout cela est à merveille, dit Alcibiade ; mais qu'un homme ivre dispute d'éloquence avec des gens sobres et de sang-froid ! la partie ne serait pas égale. Et puis, mon cher, ce qu'a dit tout à l'heure Socrate de ma jalousie, t'a-t-il persuadé ? ou sais-tu que c'est justement tout le contraire qui est la vérité ? Pour lui, si je m'avise de louer en sa présence qui que ce soit autre que lui-même, homme ou dieu, il voudra me battre. — Allons, s'écria Socrate, ne cesseras-tu pas de blasphémer ? — Par Neptune ! ne t'y oppose point, reprit Alcibiade ; je jure que je n'en louerai pas d'autre que toi en ta présence. — Eh bien ! dit Éryximaque, à la bonne heure ! fais-nous donc l'éloge de Socrate. — Quoi, tout de bon ! Éryximaque, me conseilles-tu de tomber sur cet homme-là, et de le châtier en votre présence ? — Holà ! jeune homme, dit alors Socrate ; que penses-tu faire ? me persifler, sans doute ; explique-toi. — Je ne dirai que la vérité,

Socrate; vois si tu veux y consentir.—Oh! pour la vérité, je consens que tu la dises, et je l'exige même.—M'y voici tout prêt, dit Alcibiade. Pour toi je t'engage, si ce que je dis n'est pas vrai à m'interrompre tant qu'il te plaira, et à relever mes mensonges. Du moins n'en dirai-je aucun sciemment. Que si, dans mes souvenirs, je passe d'une chose à l'autre sans beaucoup de suite, il ne faut pas t'en étonner. En l'état où je suis, il n'est pas trop aisé de rendre compte clairement et avec ordre de tes originalités.

Or, mes chers amis, afin de louer Socrate, j'aurai besoin de comparaisons : lui croira peut-être que je veux plaisanter; mais rien n'est plus sérieux, je vous assure. Je dis d'abord qu'il ressemble tout-à-fait à ces Silènes qu'on voit exposés dans les ateliers des sculpteurs et que les artistes représentent avec une flûte ou des pipeaux à la main, et dans l'intérieur desquels, quand on les ouvre, en séparant les deux pièces dont ils se composent, on trouve renfermées des statues de divinités. Je prétends ensuite qu'il ressemble particulièrement au satyre Marsyas *. Quant à l'extérieur, Socrate, toi-même, tu ne

* Sur Marsyas et Olympos, musiciens phrygiens, voyez le *Minos*, les *Lois* III. Plutarque *sur la musique*.

contesteras pas que cela ne soit vrai; pour les autres traits de ressemblance, écoute ce que j'ai à dire. N'est-il pas certain que tu es un effronté railleur? Si tu n'en convenais pas, je produirais mes témoins. Et n'es-tu pas aussi joueur de flûte? Oui, sans doute, et bien plus étonnant que Marsyas. Celui-ci charmait les hommes par les belles choses que sa bouche tirait de ses instrumens, et autant en fait aujourd'hui quiconque répète ses airs; en effet, ceux que jouait Olympos, je les attribue à Marsyas son maître. Qu'un artiste habile ou une mauvaise joueuse de flûte les exécute, ils ont seuls la vertu de nous enlever à nous-mêmes, et de faire reconnaître ceux qui ont besoin des initiations et des dieux; car leur caractère est tout-à-fait divin. La seule différence, Socrate, qu'il y ait ici entre Marsyas et toi, c'est que sans instrumens, avec de simples discours, tu fais la même chose. Lorsque nous entendons tout autre discoureur, même des plus habiles, pas un de nous n'en garde la moindre impression. Mais que l'on t'entende ou toi-même ou seulement quelqu'un qui répète tes discours, si pauvre orateur que soit celui qui les répète, tous les auditeurs, hommes, femmes ou adolescens, en sont saisis et transportés. Pour moi, mes amis,

n'était la crainte de vous paraître totalement ivre, je vous attesterais avec serment l'effet extraordinaire que ses discours m'on fait et me font encore. En l'écoutant, je sens palpiter mon cœur plus fortement que si j'étais agité de la manie dansante des corybantes, ses paroles font couler mes larmes, et j'en vois un grand nombre d'autres ressentir les mêmes émotions. Périclès et nos autres bons orateurs, quand je les ai entendus, m'ont paru sans doute éloquens, mais sans me faire éprouver rien de semblable; toute mon ame n'était point bouleversée; elle ne s'indignait point contre elle-mème de se sentir dans un honteux esclavage, tandis qu'auprès du Marsyas que voilà, je me suis souvent trouvé ému au point de penser qu'à vivre comme je fais ce n'est pas là peine de vivre. Tu ne saurais, Socrate, nier qu'il en soit ainsi, et je suis sûr qu'en ce moment même, si je me mettais à t'écouter, je n'y tiendrais pas davantage, et que j'éprouverais les mêmes impressions. C'est un homme qui me force de reconnaître que, manquant moi-même de bien des choses essentielles, je néglige mes propres affaires pour me charger de celles des Athéniens. Il me faut donc malgré moi m'enfuir bien vite en me bouchant les oreilles comme pour échapper aux

sirènes *, si je ne veux pas rester jusqu'à la fin de mes jours assis à la même place auprès de lui. Pour lui seul dans le monde, j'ai éprouvé ce dont on ne me croirait guère capable, de la honte en présence d'un autre homme : or, il est en effet le seul devant qui je rougisse. J'ai la conscience de ne pouvoir rien opposer à ses conseils, et pourtant de n'avoir pas la force, quand je l'ai quitté, de résister à l'entraînement de la popularité; je le fuis donc; mais quand je le revois, j'ai honte d'avoir si mal tenu ma promesse, et souvent j'aimerais mieux, je crois, qu'il ne fût pas au monde, et cependant si cela arrivait, je suis bien convaincu que j'en serais plus malheureux encore; de sorte que je ne sais comment faire avec cet homme-là.

Tels sont les prestiges qu'exerce, et sur moi et sur bien d'autres, la flûte de ce satyre. Sachez maintenant combien ma comparaison est juste et de quelles merveilleuses qualités il est doué. Je puis vous assurer que personne ici ne sait ce qu'est Socrate; mais, puisque j'ai commencé, je veux vous le faire connaître. Vous voyez combien Socrate montre d'ardeur pour les beaux jeunes gens, comme il est constamment auprès

* *Odyssée*, liv. XII, v. 47.

d'eux, et à quel point il en est épris; vous voyez aussi que c'est un homme qui ignore toutes choses, et n'entend rien à quoi que ce soit; il en a l'air au moins. Tout cela n'est-il pas d'un Silène? tout-à-fait. Mais ce n'est là que l'enveloppe, c'est le Silène qui couvre le dieu. Ouvrez-le : quels trésors de sagesse, mes chers convives, n'y trouverez-vous pas renfermés! Il faut que vous sachiez qu'il lui importe fort peu que l'on soit beau : il méprise cela à un point qu'on ne saurait croire : il ne se soucie pas plus qu'on soit riche, ou qu'on possède aucun des avantages enviés du vulgaire. Il regarde tous ces biens comme de nulle valeur, et nous-mêmes comme rien; il passe sa vie à se moquer de tout le monde et dans une ironie perpétuelle. J'ignore si d'autres ont vu, quand il parle sérieusement et qu'il s'ouvre enfin, les trésors sacrés de son intérieur; mais je les ai vus moi, et je les ai trouvés si précieux, si divins, si ravissans, qu'il m'a paru impossible de résister à Socrate. M'imaginant qu'il en voulait à ma beauté, je crus m'aviser d'une heureuse pensée et d'un admirable projet : je me flattai qu'avec de la complaisance pour ses désirs, il ne manquerait pas de me communiquer toute sa science. Aussi bien étais-je excessivement prévenu en faveur des agrémens

de ma personne. Dans cette idée, renonçant à l'usage où j'étais de ne me trouver avec lui qu'en présence de l'homme chargé de m'accompagner, je renvoyai ce dernier, et nous nous trouvâmes seuls ensemble. Il faut ici que je vous dise la vérité tout entière : prêtez-moi donc toute votre attention, et toi, Socrate, reprends-moi si je ments.

Je me trouvai donc en tête à tête avec lui : je m'attendais qu'il ne tarderait guère à engager ce genre de propos que tout amant adresse à son bien-aimé quand il est seul avec lui, et je m'en réjouissais déjà. Mais il n'en fut rien absolument. Socrate demeura toute la journée, s'entretenant avec moi à son ordinaire, et puis il se retira. Après cela, je le provoquai à des exercices de gymnastique : je m'essayai avec lui, espérant gagner par là quelque chose. Nous nous exerçâmes souvent, et nous luttâmes ensemble sans témoins. Que vous dirai-je, mes amis ? je n'en étais pas plus avancé. Voyant qu'ainsi je n'obtenais rien, je me décidai à l'attaquer vivement, à ne point lâcher prise ayant une fois commencé, et à savoir enfin à quoi m'en tenir. Je l'invitai à souper comme font les amans qui tendent un piége à leurs bien-aimés. Il ne se rendit pas d'abord à mes instances : mais avec

le temps il finit par céder. Il vint, mais aussitôt après le repas, il voulut s'en aller. Je le laissai sortir par une sorte de pudeur. Mais une autre fois je lui tendis un nouveau piége, et, après qu'il eut soupé, je prolongeai notre entretien assez avant dans la nuit. Lorsque ensuite il voulut se retirer, j'alléguai qu'il était trop tard pour retourner chez lui, et le contraignis de rester. Il se coucha donc sur le lit, tout proche du mien, le même sur lequel il avait soupé; personne, excepté nous, ne dormait dans cet appartement.

Jusqu'ici il n'y a rien encore qui ne se puisse raconter en présence de tout le monde. Pour ce qui suit, vous ne l'entendriez pas de ma bouche; mais d'abord le vin, avec ou sans l'enfance, dit la vérité, selon le proverbe *; ensuite dissimuler un trait admirable de Socrate, après avoir entrepris son éloge, ne me semblerait pas juste. D'ailleurs je suis un peu dans la disposition des gens qui ont été mordus par une vipère; ils ne veulent, dit-on, rendre compte de leur accident à personne, si ce n'est à ceux qui en ont éprouvé un pareil, comme étant seuls en état de concevoir et d'excuser tout ce qu'ils ont fait et dit dans

* Allusion à ce proverbe : *Le vin et l'enfance disent la vérité*. Phot. *Lex.*, p. 235.

leurs souffrances *. Et moi qui me sens mordu par quelque chose de plus douloureux et dans l'endroit le plus sensible, au cœur, dois-je dire, ou à l'ame, ou comme on voudra l'appeler, moi mordu et piqué par la philosophie, plus poignante que le dard d'aucune vipère, pour une ame jeune et bien née, et capable de lui faire faire et dire mille folies; en me voyant en présence d'un Phèdre, d'un Agathon, d'un Pausanias, d'un Aristodème, d'un Aristophane, ai-je besoin d'ajouter d'un Socrate, et de tous les autres, tous atteints comme moi de la manie et de la rage de la philosophie, je ne fais aucune difficulté de vous raconter à tous ce que j'ai fait; car vous excuserez, j'espère, et mes actions d'alors et mes paroles d'aujourd'hui. Mais pour les esclaves, pour tout profane, et tout homme sans culture, mettez sur leurs oreilles une triple porte **.

Quand donc, mes amis, la lampe fut éteinte et que les esclaves se furent retirés, je jugeai qu'il ne fallait point biaiser avec lui, et que je

* Il s'agit de mille extravagances superstitieuses que l'on employait pour conjurer le mal.

** Dans le début de quelques poésies orphiques, on demande que les portes soient fermées aux profanes. Voyez *Fragm. Orph.*, p. 441, 450. Hermann, le Scholiaste de Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 9, Suidas, v. βέβηλος.

devais m'expliquer franchement. Je le poussai un peu, et lui dis : Socrate, dors-tu? — Pas tout-à-fait, répondit-il.—Eh bien ! sais-tu ce que je pense? — Quoi donc? — Je pense, repris-je, que tu es le seul de mes amans qui soit digne de moi; et il me semble que tu n'oses m'ouvrir ton cœur. Pour moi, je me trouverais fort déraisonnable de ne pas te complaire en cette occasion comme en toute autre où je pourrais t'obliger, soit par moi-même, soit par mes amis. Je n'ai rien tant à cœur que de me perfectionner, et je ne vois personne dont le secours puisse m'être en cela plus utile que le tien. En refusant quelque chose à un homme tel que toi, je craindrais bien plus d'être blâmé des sages que je ne crains d'être blâmé du vulgaire et des sots en t'accordant tout. A ce discours, il me répondit avec ce ton d'ironie qui lui est familier : Oui-dà, mon cher Alcibiade, tu ne me parais pas malavisé, si ce que tu dis de moi est vrai, et si je possède en effet la vertu de te rendre meilleur; vraiment tu as découvert là en moi une beauté merveilleuse et bien supérieure à la tienne; à ce compte, si tu veux faire avec moi un échange, tu m'as l'air de vouloir faire un assez bon marché; tu prétends avoir le réel de la beauté pour son apparence, tu me pro-

poses du cuivre contre de l'or*. Mais, bon jeune homme, regardes-y de plus près : peut-être te fais-tu illusion sur le peu que je vaux. Les yeux de l'esprit ne commencent guère à devenir plus clairvoyans qu'à l'époque où ceux du corps s'affaiblissent, et cette époque est encore bien éloignée pour toi. — Là-dessus je repris : De mon côté, Socrate, c'est une affaire arrangée : je ne t'ai rien dit que je ne pense ; c'est à toi de voir ce que tu jugeras le plus à propos et pour toi et pour moi. — Très bien parlé ! répondit-il. Ainsi nous verrons, et nous ferons ce qui nous paraîtra le plus à propos pour nous deux sur ce point comme sur tout le reste.

Cela dit de part et d'autre, je crus que le trait que je lui avais lancé avait atteint son but ; je me lève donc, et sans lui laisser rien dire de plus, enveloppé dans ce manteau que vous me voyez, car c'était en hiver, je m'étends sous la vieille capote de cet homme-là, et jetant mes deux bras autour de ce divin et merveilleux personnage, je passai près de lui la nuit entière. Sur tout cela, Socrate, tu n'as qu'à dire si je ments ! Eh bien !

* Locution proverbiale qui fait allusion à l'échange des armes entre Diomède et Glaucus dans l'*Iliade*, liv. VI, v. 236.

après de telles avances de ma part, voilà comme il a triomphé du pouvoir de ma beauté, comme il l'a dédaignée et honnie. Et pourtant je ne la croyais pas sans quelque valeur, ô juges : c'est à votre tribunal que je soumets cette insolence de Socrate. Sachez-le donc, par les dieux! par les déesses! je me levai d'auprès de lui tel, ni plus ni moins, que si je fusse sorti du lit d'un père ou d'un frère aîné.

Depuis cette époque, dans quelle situation d'esprit n'ai-je pas dû me trouver, je vous le demande, moi qui, d'un côté, me voyais humilier, et qui, de l'autre, admirais son caractère, sa tempérance, sa force d'ame, et me félicitais d'avoir rencontré un homme dont je ne croyais pas pouvoir jamais trouver l'égal pour la sagesse et l'empire sur lui-même; de sorte que je ne pouvais, en aucune manière, ni me fâcher, ni me passer de sa compagnie, et que je ne voyais pas davantage le moyen de le gagner; car je savais bien qu'à l'égard de l'argent il était invulnérable plus qu'Ajax ne l'était contre le fer*, et je le voyais m'échapper du seul côté par où je m'étais flatté qu'il se laisserait prendre! Ainsi je restais

* Voyez sur le refus que fit Socrate des présens d'Alcibiade, Ælien, *Var. Hist.* IX, 29; et sur Ajax invulnérable dans presque tout son corps. Palephat. *De Incred.* XII.

embarrassé, plus asservi à cet homme qu'esclave ne le fut jamais à son maître, et je n'allais plus qu'au hasard.

Telle fut la première époque de mes relations avec lui. Ensuite nous nous trouvâmes ensemble à l'expédition contre Potidée*, et nous y fûmes de la même chambrée. Dans les fatigues, il l'emportait, non-seulement sur moi, en fermeté et en constance, mais sur tous nos camarades. S'il nous arrivait d'avoir nos provisions interceptées et d'être forcés de souffrir de la faim, comme c'est assez l'ordinaire en campagne, les autres n'étaient rien auprès de lui pour supporter cette privation. Nous trouvions-nous dans l'abondance, il était également unique par son talent pour en user : lui qui d'ordinaire n'aime pas à boire, s'il y était forcé, il laissait en arrière tous les autres buveurs ; et ce qu'il y a de plus surprenant, nul homme au monde n'a jamais vu Socrate ivre ; et c'est ce dont il m'est avis que vous pourrez bien avoir la preuve tout à l'heure. Fallait-il endurer la rigueur des hivers, qui sont très durs dans ces contrées-là, ce qu'il faisait quelquefois est inouï. Par exemple, dans le temps de la plus forte gelée, quand

* Voyez l'*Apologie* et le commencement du *Charmides*.

personne n'osait sortir du quartier, ou du moins ne sortait que bien vêtu, bien chaussé, les pieds enveloppés de feutre et de peaux d'agneau; lui, ne laissait pas d'aller et de venir avec le même manteau qu'il avait coutume de porter, et il marchait pieds nus sur la glace plus aisément que nous qui étions bien chaussés ; au point que les soldats le voyaient de mauvais œil, croyant qu'il les voulait braver. Telle fut sa conduite.

Voici encore ce que fit et supporta cet homme courageux *.

pendant cette même expédition; le trait vaut la peine d'être écouté. Un matin il se mit à méditer sur quelque chose, debout et immobile à la place où il était. Ne trouvant pas ce qu'il cherchait, il ne bougea point, et continua de réfléchir dans la même situation. Il était déjà midi : nos gens l'observaient et se disaient avec étonnement les uns aux autres que Socrate était là rêvant depuis le matin. Enfin, vers le soir, des soldats ioniens, après avoir soupé, apportèrent leurs lits de campagne en cet endroit, afin de coucher au frais (on était alors en été), et d'observer si Socrate passerait la nuit dans la

* *Odyss.* liv. IV, v. 242.

même posture. En effet il continua de se tenir debout jusqu'au lendemain au lever du soleil. Alors, après avoir fait sa prière au soleil, il se retira.

Voulez-vous maintenant le voir dans les combats? C'est encore une justice qu'il faut lui rendre. Dans cette affaire* dont les généraux m'attribuèrent tout l'honneur, je ne dus mon salut qu'à lui, qui, me voyant blessé, ne voulut jamais m'abandonner, et parvint à sauver et mes armes et moi des mains de l'ennemi. J'insistai bien alors auprès des généraux, Socrate, pour qu'on te décernât les récompenses militaires destinées au plus brave : c'est encore un fait que tu ne pourras pas me contester ni traiter de mensonge; mais les généraux, par égard pour mon rang, voulant me donner le prix, tu te montras toi-même plus empressé qu'eux à me le faire accorder à ton préjudice. Une autre circonstance où la conduite de Socrate mérite d'être observée, c'est la retraite de notre armée quand elle fut mise en déroute devant Delium**. Je m'y trouvais à cheval, lui en oplite***. La troupe s'était déjà fort éclaircie, et il se retirait avec Lachès. Je les

* Plutarq., *Vie d'Alcibiade*.

** Voyez l'*Apologie* et le *Lachès*.

*** Fantassin pesamment armé.

rencontre, et leur crie d'avoir bon courage, que je ne les abandonnerai pas. Ce fut là pour moi une plus belle occasion encore d'observer Socrate que la journée de Potidée; car ici j'étais le moins exposé, me trouvant à cheval. Je remarquai d'abord combien il surpassait Lachès en présence d'esprit : de plus, je trouvai qu'il marchait, pour parler comme toi, Aristophane, là tout comme dans nos rues d'Athènes, l'allure superbe et le regard dédaigneux *. Il considérait tranquillement et les nôtres et l'ennemi, et montrait au loin à la ronde par sa contenance un homme qu'on n'aborderait pas sans être vigoureusement reçu. Aussi se retira-t-il sans accident, lui et son compagnon : car celui qui montre de telles dispositions dans un combat n'est pas d'ordinaire, celui qu'on attaque; on poursuit plutôt ceux qui fuient à toutes jambes.

Il serait facile de rapporter à l'éloge de Socrate un grand nombre d'autres faits non moins admirables : peut-être cependant trouverait-on à citer de la part d'autres hommes de pareils traits de vertu. Mais ce qu'on ne peut assez admirer en lui, c'est de ne ressembler à personne, ni

* Expressions appliquées à Socrate par le chœur des *Nuées* d'Aristophane, v. 361.

parmi les anciens, ni parmi nos contemporains. Au personnage d'Achille, par exemple, on pourrait assimiler Brasidas* ou tel autre; Périclès à Nestor ou à Antenor; et il ne manque pas d'autres modèles pour de pareils rapprochemens. Mais une telle originalité, un tel homme, de tels discours, on aurait beau chercher, on ne trouverait rien qui y ressemblât, ni chez les anciens, ni chez les modernes, parmi les hommes du moins; pour les Silènes et les satyres, à la bonne heure : il y a lieu à le mettre en parallèle avec eux, et pour sa personne et pour ses discours; car c'est un fait que j'ai oublié de dire en commençant, que ses discours ressemblent aussi à merveille aux Silènes qui s'ouvrent. Quand on se met à l'écouter, ce qu'il dit paraît d'abord tout-à-fait burlesque : sa pensée ne se présente à vous qu'enveloppée dans des termes et des expressions grossières, comme dans la peau d'un impertinent satyre. Il ne vous parle que d'ânes bardés, de forgerons, de cordonniers, de corroyeurs, et il a l'air de dire toujonrs la même chose dans les mêmes termes : de sorte qu'il n'est pas d'ignorant et de sot qui ne puisse

* Général lacédémonien, tué à Amphipolis, dans la guerre du Péloponèse. Thucydide, V, 6.

être tenté d'en rire. Mais que l'on ouvre ses discours, qu'on pénètre dans leur intérieur, d'abord on reconnaîtra qu'eux seuls sont remplis de sens, ensuite on les trouvera tous divins, renfermant en eux les plus nobles images de la vertu, et embrassant à peu près tout ce que doit avoir devant les yeux quiconque veut devenir un homme accompli.

Voilà, mes amis, ce que je loue dans Socrate, et ce dont je me plains; car j'ai joint à mes éloges le récit des injures qu'il m'a faites. Et ce n'est pas moi seul qu'il a ainsi traité; c'est Charmide *, fils de Glaucon, Euthydème **, fils de Dioclès, et nombre d'autres, qu'il a trompés en ayant l'air de vouloir être leur amant, et auprès desquels il a joué plutôt le rôle du bien-aimé. Et toi, à ton tour, Agathon, si tu veux m'en croire, tu ne seras pas la dupe de cet homme-là; mais tu te tiendras sur tes gardes, prenant conseil de ma triste expérience, et tu ne feras pas comme l'insensé, qui, selon le proverbe, ne devient sage qu'à ses dépens ***.

* Voyez le *Charmide*.

** Différent de l'Euthydème du dialogue de ce nom: Xénoph. *Mémor.* IV, 2, 40.

*** Voyez Homère, XVII, 32; XX, 198. Hésiode. *Op. et D.* 216.

Alcibiade ayant cessé de parler, on se mit à rire de sa franchise, et de ce qu'il paraissait encore épris de Socrate. Celui-ci prenant la parole : Je soupçonne, Alcibiade, dit-il, que tu as été sobre aujourd'hui; sans quoi tu n'aurais jamais si habilement tourné autour de ton sujet en t'efforçant de nous donner le change sur le vrai motif qui t'a fait dire toutes ces belles choses, et que tu n'as touché qu'incidemment à la fin de ton discours : comme si l'unique dessein qui t'a fait parler n'était pas de nous brouiller, Agathon et moi, en prétendant, comme tu le fais, que je dois t'aimer et n'en point aimer d'autre, et qu'Agathon ne doit pas avoir d'autre amant que toi. Mais l'artifice ne t'a point réussi; et on voit ce que signifiaient ton drame satirique et tes Silènes. Ainsi, mon cher Agathon, tâchons qu'il ne gagne rien à toutes ces manœuvres, et fais en sorte que personne ne nous puisse détacher l'un de l'autre. — En vérité, dit Agathon, je crois que tu as raison, Socrate; et justement il est venu se placer entre toi et moi pour nous séparer, j'en suis sûr. Mais il n'y gagnera rien, car je vais à l'instant me placer à côté de toi. — Fort bien! reprit Socrate; viens te mettre ici à ma droite. — O Jupiter, s'écria Alcibiade, que n'ai-je pas à endurer de la part de

cet homme! Il s'imagine pouvoir me faire la loi partout. Mais pour le moins, cher maître, permets qu'Agathon se place entre nous deux. — Impossible, dit Socrate. Tu viens de faire mon éloge : c'est maintenant à moi de faire celui de mon voisin de droite. Si Agathon se met à ma gauche, apparemment il ne fera pas de nouveau mon éloge avant que je me sois acquitté du sien. Consens donc, mon cher, à le laisser faire, et n'envie pas à ce jeune homme les louanges que je lui dois et que je suis impatient de lui donner. — Oh! Alcibiade, s'écria Agathon, il n'y a pas moyen que je reste ici; et je m'en vais décidément changer de place, afin d'être loué par Socrate. — Voilà ce qui arrive toujours, dit Alcibiade. Où que se trouve Socrate, il n'y a de place que pour lui auprès des beaux jeunes gens. Voyez quel prétexte naturel et plausible il a su trouver pour avoir Agathon auprès de lui!

Alors Agathon se leva pour s'aller mettre auprès de Socrate; mais en ce moment une foule joyeuse se présenta à la porte, et, la trouvant ouverte au moment où quelqu'un sortait, s'avança vers la compagnie et prit place à table. Dès ce moment, grand tumulte, plus d'ordre : chacun fut obligé de boire à l'excès. Eryxima-

que, Phèdre et quelques autres s'en retournèrent chez eux, ajouta Aristodème * : pour lui, le sommeil le prit, et il resta long-temps endormi; car les nuits étaient longues en cette saison. Il s'éveilla vers l'aurore, au chant du coq, et en ouvrant les yeux il vit que les autres convives dormaient ou s'en étaient allés. Agathon, Aristophane et Socrate étaient seuls éveillés, et buvaient tour à tour de gauche à droite dans une large coupe. En même temps Socrate discourait avec eux. Aristodème ne pouvait se rappeler cet entretien, dont il n'avait pas entendu le commencement à cause du sommeil qui l'accablait encore; mais il me dit en gros que Socrate força ses deux interlocuteurs à reconnaître qu'il appartient au même homme de savoir traiter la comédie et la tragédie, et que le vrai poète tragique qui l'est avec art est en même temps poète comique. Forcés d'en convenir, et ne suivant plus qu'à demi la discussion, ils commençaient

* C'est, comme on l'a vu au commencement, le personnage de qui Apollodore tient toutes les circonstances de son récit. Dans l'original, ce récit est constamment présenté sous la forme indirecte à laquelle la langue grecque se prête bien mieux que la nôtre. Littéralement la formule générale est : *Aristodème me raconta que..., et que....*

à s'assoupir. Aristophane s'endormit le premier, ensuite Agathon, comme il était déjà grand jour. Socrate, les ayant ainsi endormis tous les deux, se leva et sortit avec Aristodème, qui l'accompagna selon sa coutume : il se rendit au lycée, et, après s'être baigné, y passa tout le reste du jour comme à l'ordinaire, et ne rentra chez lui que vers le soir pour se reposer.



NOTES.

NOTES

SUR LE PHÈDRE.

J'AI eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, l'édition particulière de Heindorf (Berlin, 1802), celle d'Ast (Leipzig, 1810), les traductions de Ficin et de Schleiermacher, et le commentaire d'Hermias, publié par Ast, commentaire dont Siebenkæs avait déjà donné des fragmens, et qui est en partie la source des scolies publiées par Ruhnken.

PAGE 3. — A la place de ces mots : « Dusses-tu même prolonger ta promenade jusqu'à Mégare, pour revenir aussitôt sur tes pas, après être arrivé aux pieds des murs, d'après la méthode d'Hérodicos... » lisez : « Dusses-tu même prolonger ta promenade jusqu'à Mégare, et, selon la méthode d'Hérodicos, après être revenu aux murs d'Athènes, recommencer ta course, non... »

... ἐὰν βαδίζων ποιῇ τὸν περίπατον Μεγαράδε, καὶ κατὰ Ἡρόδικον προσβὰς τῷ τείχει πάλιν ἀπίῃς. . . Bekk., 1re partie, tom. I, p. 4.

Les commentateurs s'imaginent qu'Hérodicos dans ses promenades allait jusqu'à Mégare ; Schleiermacher suppose même qu'Hérodicos était un exilé de Mégare, qui, ne pouvant y rentrer, allait du moins jusqu'aux pieds de ses murs comme pour braver la défense. C'est un pur roman. Si Hermias a l'air de dire qu'Hérodicos poussait sa promenade jusqu'à Mégare, c'est la faute de Ruhnken et de Siebenkæs, qui ne rapportent que le commencement de la phrase d'Hermias, et il est étrange qu'Ast lui-même, qui a publié le commentaire entier d'Hermias, ne cite dans ses notes que la phrase tronquée. Prise dans son intégrité, elle ne laisse plus aucun doute, et interprète, comme nous l'avons fait, le texte de Platon. « Hérodicos de Selymbrie était médecin et faisait ses exercices hors des murs d'Athènes, allant d'abord à une petite distance, qu'il augmentait successivement, revenant ensuite sur ses pas jusqu'aux murs (ἄχρι τοῦ τείχους, entendez le mur d'Athènes et non celui de Mégare, rapportez ἄχρι à ἀναστρέφων et supprimez καὶ). « Cette course répétée lui servait d'exercice. Or, la promenade qu'Hérodicos faisait hors des murs d'Athènes,

« quand tu la ferais, toi, plusieurs fois jusqu'à Mégare, « je ne te quitterais pas. »

Pages 7 et 8. — On trouve dans Heindorf et dans Ast tous les détails nécessaires sur Orithye, Pharmacée, Borée, les Hippocentaures, la Chimère, etc., ainsi que les citations des auteurs qui se rapportent à ce passage. Contentons-nous de remarquer qu'ici Platon persifle très probablement Anaxagoras et son ami Métrodoros, qui, les premiers, ou presque les premiers, inventèrent ou mirent en vogue l'explication de la théologie par la physique, explication qui, étant exclusive et n'admettant ni le côté historique ni le côté moral et métaphysique des traditions mythologiques, était évidemment insuffisante, et de plus avait l'inconvénient d'être très arbitraire et très compliquée. Sans doute, il ne faut pas rejeter ce mode d'explication, mais il faut bien se garder de l'employer tout seul et de le placer au premier rang. Le monde mythologique est beaucoup plus étendu que le monde physique, dans lequel les causes physiques elles-mêmes, tout en rendant compte immédiatement des phénomènes, n'en contiennent pas cependant la première et la dernière raison, comme Platon le montrera dans le *Phédon* contre l'école d'Ionie et Anaxagoras. Depuis, les Stoïciens reprirent en sous-œuvre et étendirent le système des allégories physiques, que les Platoniciens

combattirent constamment avec non moins de force que le système d'interprétation historique d'Evehemère. Proclus, dans la *Théologie platonicienne*, liv. I, ch. IV, cite et commente cette phrase importante de *Phèdre*. Dans son commentaire spécial, Hermias passe en revue les différentes allégories physiques, historiques, morales et métaphysiques qui pourraient expliquer la tradition populaire relativement à Orithye et à Borée, p. 74 et 75, éd. d'Ast, et il conclut en faveur des dernières. En général les Alexandrins firent précisément le contraire des Stoïciens et des Ioniens. Au lieu d'expliquer la mythologie par la nature, ils expliquèrent la mythologie et la nature elle-même par la métaphysique. De là un nouveau genre d'allégorie tout autrement profond, et dont l'idée fondamentale est parfaitement vraie; car il est certain que la nature elle-même n'est qu'un symbole et la forme extérieure des idées. Mais au lieu de s'arrêter à un certain nombre de grands phénomènes naturels, les Alexandrins tentèrent d'expliquer par l'idéalisme les plus petits phénomènes, de déchiffrer le sens symbolique des moindres apparences, et ils se perdirent ainsi dans un amas de conjectures arbitraires et forcées. Et ce n'est pas seulement la physique et la mythologie qu'ils soumirent à leur système interprétatif; toutes les sciences, l'astronomie et les mathématiques elles-

mêmes comme la physique, l'art et l'histoire comme les religions, ne leur parurent qu'un vaste ensemble de symboles dont une métaphysique supérieure pouvait seule donner la clef. Le problème qu'ils se proposaient était de ramener toutes les sciences à la métaphysique, qui domine tout, explique tout, et seule ne peut être expliquée, parce que seule elle est en dehors et au-dessus de tout symbole, et qu'elle aborde et considère l'essence des choses, c'est-à-dire l'intelligence, sous sa forme la plus vraie, c'est-à-dire sous celle des idées. La métaphysique exceptée, à leurs yeux tout était symbolique. De là la tentative de l'explication de toutes choses par l'idéalisme. C'est là la gloire de l'école d'Alexandrie, mais ç'a été là aussi son écueil. Sans doute on ne peut nier que les Alexandrins n'aient jeté sur la nature des regards pleins de génie, et tant qu'ils ont considéré les choses en grand, ils ont été aussi raisonnables que profonds. Mais quand ils ont voulu appliquer au plus petit phénomène le microscope du symbolisme, ils se sont éblouis dans les infiniment petits, qu'il faut toujours négliger. Les Ioniens avaient retranché les causes finales; les Alexandrins en ont abusé et s'y sont perdus. En lisant le commentaire d'Hermias, on peut se donner le spectacle de la grandeur et des misères de l'école d'Alexandrie, d'autant mieux qu'Hermias lui-même étant à peu près dépourvu de toute origi-

nalité et de toute critique, les vices de l'école y paraissent davantage et mettent à découvert son vrai caractère. Aux yeux d'Hermias il n'y a rien dans le Phèdre qui n'ait un sens, une raison cachée; il demande une idée profonde aux moindres détails, il impose une intention aux mots les plus indifférens. On ne saurait dire, et il faut voir par soi-même, dans quel abîme de subtilités le jette cet idéalisme mal entendu, pour quelques vues heureuses qu'il lui suggère de loin en loin.

Page 9. — Par Junon, le charmant lieu de repos.

Croirait-on que dans cette peinture gracieuse et dans toute l'introduction, Ast ne voie que de l'ironie et un persiflage de la sentimentalité de Phèdre, qui se complaît trop dans le spectacle du monde extérieur et néglige la pensée? Le but de Platon en plaçant la scène du dialogue au milieu d'une nature pleine de charmes, dans la saison de l'amour, sur les bords d'un fleuve consacré aux Muses, et tout près d'un temple destiné aux mystères, est évidemment de préparer l'ame aux discours qui vont suivre sur l'amour et l'inspiration, et de la disposer au ton de l'enthousiasme et du dithyrambe. Mais comme le sujet définitif de l'entretien n'est pas l'amour, mais bien la substitution de l'étude de la philosophie à celle de la rhétorique et

en général de la littérature, Platon met dans la bouche de Socrate un morceau où l'avantage du séjour de la ville pour l'instruction est habilement opposé au bonheur du spectacle de la nature, comme pour réserver les droits de la réflexion et de la philosophie vis-à-vis l'inspiration, fille de la contemplation, de la solitude et de la nature. Je ne vois dans tout cela aucune ironie.

PAGE 28. — Je n'ai pas hésité un instant à traduire littéralement la plupart des jeux de mots étymologiques qui se trouvent dans les discours de Socrate, par exemple : Ἔρως et ῥώμη, ἵμερος et ἰεμένα μέρη, μανία, μανικὴ et μαντική, οἰονοϊστική et οἰωνιστική, pour lesquels il eût été absolument impossible de trouver en français des équivalens qui rendissent exactement et le sens et la couleur de l'original. D'ailleurs, quelle est la valeur de ces étymologies? Heindorf n'en fait pas grand cas, et il en excuse l'inexactitude par l'état de la grammaire chez les Grecs au siècle de Platon. Selon lui, ce sont les Alexandrins qui, les premiers, pénétrèrent véritablement dans le secret de la langue, en reconnurent et en décrivirent les lois, et ouvrirent l'ère de la grammaire et de l'étymologie. Ast est d'un avis bien différent. Il a l'air de croire qu'au siècle de Platon, on devait mieux connaître la langue grecque que dans l'époque alexandrine, parce que la langue

était alors dans toute sa vie. C'est précisément par cela même qu'on devait la moins connaître. L'heureux emploi d'une langue et l'intelligence de sa nature et de ses procédés, sont deux choses qui sont presque toujours en raison inverse l'une de l'autre. Or, convaincu que Platon devait bien connaître l'instrument qu'il employait avec tant de génie, et pourtant forcé de convenir que la plupart des étymologies du *Phèdre* sont arbitraires et fausses, Ast conclut par cela même que Platon ne les donne pas sérieusement, et que tout ceci n'est qu'une ironie; et il se moque des critiques qui se sont mis sérieusement à réformer les étymologies de Platon. Cette explication va trop loin; car, à ce compte, il faudrait entendre aussi d'une manière ironique toutes les étymologies répandues dans les autres dialogues de Platon, et qui ne valent guère mieux que celles-ci; il faudrait entendre ironiquement tout le *Cratyle*. C'est un grand luxe d'ironie. Ensuite, parmi les étymologies de Platon, toutes ne sont pas absurdes, et l'ironie doit avoir ses limites. Comment les reconnaître? D'ailleurs, sans donner son secret et démasquer son ironie, ordinairement Platon la laisse entrevoir. Ici nous n'en apercevons aucune trace, et Platon a bien l'air de parler sérieusement, comme dans le *Cratyle*. Nous croyons donc que Platon a été de son siècle; qu'il a eu l'idée profonde de rechercher

les idées élémentaires des mots composés et même la valeur primitive des racines, dans la conviction que le langage n'est point arbitraire et que les mots simples ou dérivés ont leur sens et leurs lois; nous croyons que, placé par là sur la route de l'étymologie, route périlleuse qu'il ne faut pas s'interdire absolument, mais dans laquelle il ne faut marcher qu'avec une circonspection extrême, il s'y est engagé avec la confiance de l'inexpérience et la témérité des premières tentatives; et que se laissant aller à cette pente glissante, il s'est perdu, comme bien des modernes, dans les explications les plus arbitraires, précisément en partant du principe qu'il n'y a rien d'arbitraire dans le langage. Le principe est excellent et fait honneur à Platon, qui le premier peut-être l'a conçu et promulgué. Mais les premières applications ne pouvaient pas ne pas être défectueuses. La plupart des étymologies de Platon ne valent pas grand'chose, et c'est le contraire qui devrait nous surprendre. Il n'est donc pas besoin de recourir à l'ironie; on peut s'en tenir à la nature même du sujet, à la profonde obscurité qui couvre les racines de toutes les langues, à la nouveauté de ces questions au temps de Platon, à l'impossibilité de les bien résoudre à cette époque avec les moyens qu'on avait alors, à la hardiesse et à la subtilité de l'esprit grec et de celui de Platon lui-même.

PAGES 42, 43. — Figure-toi donc, bel enfant, que le premier discours était de Phèdre, fils de Pythoclès, du dème de Myrrhinos. Celui que je vais prononcer est de Stésichore, fils d'Euphémos, né à Himère.

« Tout, dans Platon, a sa raison et son intention. « Platon n'a pas nommé au hasard le père de Stési-« chore; il l'a nommé parce que ce père s'appelle Eu-« phémos, c'est-à-dire, d'après l'étymologie, *un homme* « *pieux, qui, dans toutes ses paroles, ne se permet rien* « *qui ne sente le respect des Dieux*. Si Platon nomme « la patrie de Stésichore, c'est qu'elle s'appelle Himère, « c'est-à-dire *amoureuse, initiée aux mystères de l'a-* « *mour*, lesquels vont faire le sujet de la conversation. « Et Phèdre, qu'il s'agit d'instruire, Phèdre vient de « φαῖδρος, *brillant seulement de la beauté extérieure.* « Il est fils de Pythoclès, c'est-à-dire d'un *homme avide* « *de la fausse gloire*, πυνθάνομαι κλέος. Il était du dême « de Myrrhinos, c'est-à-dire qu'*il était accoutumé à* « *vivre sur des myrtes et dans la mollesse.* Du côté de « Phèdre, quant aux noms, tout est matériel; du côté « de Stésichore, tout est religieux et musical. » — Qui dit cela? Est-ce un Alexandrin? est-ce Hermias? Non, c'est un critique célèbre du dix-neuvième siècle.

PAGE 47. — Toute chose produite doit naître d'un principe, et le principe ne doit naître de rien; car s'il naissait de quelque chose, il ne naîtrait pas d'un principe.

.... εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο. BEKK., p. 38.

Cette conclusion, *il ne naîtrait pas d'un principe*, qui n'est pas du tout celle que cherche Platon, semble si vicieuse, que l'on est tenté, sur l'autorité de Cicéron, qui traduit, *nec enim esset id principium quod gigneretur aliunde* (*Tusc.* I, 23; *Somn. Scip.* 8), de lire avec Muret οὐκ ἂν ἀρχὴ γίγνοιτο. Mais Heindorf ne se dissimule pas que γίγνοιτο et ἀρχὴ forment une contradiction, et il approuve une autre correction de Buttmann qui paraît très plausible: οὐκ ἂν ἔτ' ἀρχὴ γίγνοιτο, *s'il naissait de quelque chose, il n'en naîtrait pas comme principe*, par conséquent il cesserait d'être principe, ce qui ne peut être. Donc il ne vient que de lui-même, ἐστὶ ἀγέννητον. Mais Bekker n'a trouvé cette correction dans aucun de ses manuscrits. Ast et Schleiermacher conservent la leçon ordinaire, et l'expliquent comme Hermias. Voici à peu près cette explication: « Un principe ne peut venir que de lui-même, car s'il venait de quelque chose, en restant lui-même, c'est-à-dire en restant

principe, comme il n'y a pas de principe autre que le principe lui-même, et que deux principes sont impossibles, il s'ensuit que ce dont il viendrait ne serait pas un principe, ce qui est impossible encore, car le moins ne contient pas le plus ; donc un principe ne vient que de lui-même. »

Page 61. — Quelques Homérides citent, je crois, des pièces détachées d'Homère, deux vers, dont l'un est bien outrageant pour l'Amour et assez peu mesuré :

Les mortels le nomment Amour (Ἔρως) qui a des ailes,
Mais les dieux l'appellent Ptéros, parce qu'il a la vertu d'en donner.

On ne voit pas trop ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux vers un outrage envers l'Amour. Heindorf et Schleiermacher le trouvent dans le premier vers et dans cette expression, l'*Amour qui a des ailes*, laquelle semble indiquer de véritables ailes, de la légèreté et de l'inconstance, tandis que l'amour divin, dont l'objet unique est la vraie beauté, donne à l'ame, non des ailes physiques, mais pour ainsi dire des ailes morales qui l'élèvent directement vers l'objet de l'amour. Heindorf prétend qu'à l'époque de Platon, l'image de l'Amour ailé, renfermée dans le premier vers, n'était pas

encore répandue, et il se fonde sur un passage du Scholiaste d'Aristophane (*Oiseaux*, v. 575), où la représentation de l'Amour et de la Victoire avec des ailes est donnée comme toute moderne. Ast au contraire soutient que l'épithète d'*ailé*, appliquée à l'Amour, était commune avant Platon, et il cite des passages presque probans d'Euripide, d'Aristophane et même d'Orphée, sans parler de Moschus et d'Anacréon. Quant à la représentation de l'Amour et de la Victoire avec des ailes, Ast, au lieu de discuter ce point important, renvoie à Bœttiger ; et n'ayant trouvé dans le premier vers rien d'insultant pour l'Amour, il s'en prend au second et à l'expression de πτερόφοιτον ἀνάγκην (pour πτεροφύτορ' ἀνάγκῃ), qu'il interprète dans le sens de *libidinem alas erigentem*, πτεροδόνητος d'Aristophane, explication qui a du moins l'avantage de rendre compte de πάνυ ὑβριστικὸν καὶ οὐ σφόδρα τι ἔμμετρον. Sans qu'elle nous satisfasse entièrement, nous la préférons encore à celle de Heindorf, adoptée par Schleiermacher ; car, même en admettant que la représentation de l'Amour ailé fût alors assez peu répandue, il est impossible d'y voir une inconvenance, telle qu'elle justifie des expressions aussi fortes que celles de πάνυ ὑβρ., etc. — Reste à savoir si ἀπόθετα signifie *recondita*, des poésies secrètes et mystiques des Homérides, comme le veut Ast, ou, avec Heindorf et Schleiermacher, des poésies déta-

chées, des petits poèmes ; et encore si ces deux vers sont de Platon lui-même, comme le soupçonne Schleiermacher, et comme semblent l'indiquer ces phrases restrictives et atténuantes : *je crois ... on est libre d'admettre ou de rejeter l'autorité de ces vers*, où l'on dirait que Platon veut apprendre au lecteur à n'être pas dupe d'une autorité qu'il a faite lui-même pour compléter son mythe.

Page 74. — Il y a là des replis que tu n'as pas pénétrés; tu n'as pas remarqué que...

... Γλυκὺς ἀγκὼν, ὦ Φαῖδρε, λέληθέ σε, ὅτι ἀπὸ τοῦ μακροῦ ἀγκῶνος τοῦ κατὰ Νεῖλον ἐκλήθη, καὶ πρὸς τῷ ἀγκῶνι λανθάνει σε ὅτι... Bekk., p. 62.

Heindorf et Schleiermacher ont vu que ὅτι ἀπὸ τοῦ μακροῦ ἀγκῶνος τοῦ κατὰ Νεῖλον ἐκλήθη est une glose qui explique l'origine du proverbe γλυκὺς ἀγκὼν λέληθέ σε ; car il eût été ridicule que Platon fît une plaisanterie et se hâtât d'en donner l'explication. Quant aux mots καὶ πρὸς τῷ ἀγκῶνι λανθάνει σε, sont-ils la suite de la glose, et que signifient-ils ? Nous avons été forcé de retrancher dans la traduction ce membre de phrase que nous avouons ne pas entendre. Schleiermacher fait de καὶ πρὸς τῷ ἀγκῶνι λανθάνει σε une application spéciale de

γλυκὺς ἀγκὼν λέληθέ σε ; mais il nous semble qu'il n'y a pas là deux choses, une erreur générale et une erreur particulière ; il n'y en a qu'une seule, laquelle consiste à croire que ὅτι, etc. Il faut convenir pourtant que l'expression πρὸς τῷ ἀγκῶνι indique un premier et un second point. Bekker, malgré la remarque de Heindorf et Schleiermacher, conserve le texte ordinaire.

Page 81. — Mais, enfin, ne vaut-il pas mieux encore être ridicule dans sa bienveillance, que dangereux et nuisible?

Ἆρ' οὖν οὐ κρεῖττον γελοῖον ἢ δεινόν τε καὶ ἐχθρὸν εἶναι ἢ φίλον ; Bekk., p. 67.

Bekker retranche ἢ φίλον, malgré tous les manuscrits. Schleiermacher et Ast se contentent de retrancher ἢ ; c'est où conduit la traduction de Ficin. J'ai suivi ce dernier parti.

Page 82. — Il me semble en ouïr (des voix) qui le contestent et qui s'écrient qu'elle ment, qu'elle n'est pas un art, mais un frivole passe-temps. — Phèdre : — Allons, mon cher Socrate, fais comparaître ces voix et sachons enfin ce qu'elles disent. — Bekk., p. 68.

Heindorf et Schleiermacher ont fixé le véritable ordre d'interlocution de ce passage, et tous deux ont à peu près prouvé la non authenticité de la phrase que toutes les éditions mettent à la fin du morceau de Socrate, parce que cette phrase, très plate en elle-même, nuit d'ailleurs à la liaison de τινῶν λόγων dans la bouche de Socrate avec la reprise τούτων δεῖ τῶν λόγων dans celle de Phèdre. Voici le passage que nous avons supprimé : ... « *un frivole passe-temps. Il n'y a point,* « *il n'y aura jamais, dit le Laconien, de véritable art* « *de parler sans l'intelligence de la vérité. Allons* ... » Cependant Bekker a maintenu cette phrase dans le texte.

Page 96. — Faisant de tout cela un discours assez plausible, nous avons composé, comme en badinant, une espèce d'hymne mythologique...

Κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον, μυθικόν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν ... Bekk., p. 78.

Heindorf fait de μυθικόν τινα ὕμνον une apposition à ἀπίθανον λόγον, ce qui paraît à Schleiermacher tout-à-fait inadmissible, et avec raison ; car, quoi qu'en dise Ast, il est étrange de faire d'un hymne l'apposition d'un discours en général ou d'un discours raisonné, de

quelque manière qu'on entende λόγον. Schleiermacher lit ἀπιθάνῳ λόγῳ et arrive à ce sens : *mêlant une espèce d'hymne à une série de raisonnemens plausibles*. Mais ἀπιθάνῳ λόγῳ n'est dans aucun manuscrit. Nous avons fait comme Bekker ; nous avons séparé μυθικόν τινα ὕμνον de ce qui précède pour le lier à ce qui suit. Socrate dit que, mêlant un peu de vrai et un peu de faux, il a fait de tout cela un ensemble dans lequel il ne faut pas tout croire, mais qu'il ne faut pas non plus entièrement rejeter ; οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον (non pas avec Schleiermacher, discours raisonné, raisonnement opposé à hymne, mais discours en général, l'ensemble du discours de Socrate) ; et de peur qu'on ne soit dupe de toute la mythologie répandue dans son discours, il déclare qu'il ne faut y voir qu'un badinage, un hymne qu'il s'est amusé à faire en l'honneur de l'Amour.

Page 98. — Ceux qui ont ce talent, Dieu sait si j'ai tort ou raison, mais enfin jusqu'ici je les appelle dialecticiens.

Le mot διαλεκτικὸς ne se trouve point dans la langue grecque avant Xénophon, qui ne l'emploie que dans l'*Apologie* et les *Mémoires*, et encore adjectivement. Platon paraît être le premier qui l'ait employé sub-

stantivement et d'une manière absolue, ici d'abord, puis dans le *Sophiste* et le *Cratyle*.

PAGE 100. — Que dirons-nous de Polus avec sa musique oratoire, ses répétitions, ses sentences, ses images, et ces mots que Licymnion lui a prêtés pour faire de l'harmonie?

Τὰ δὲ Πώλου πῶς φράσομεν αὖ μουσεῖα λόγων; ὡς διπλασιολογίαν καὶ γνωμολογίαν καὶ εἰκονολογίαν, ὀνομάτων τε Λικυμνίων ἃ ἐκείνῳ ἐδωρήσατο πρὸς ποίησιν εὐεπείας; BEKK., p. 82.

Il est absolument impossible d'entendre, comme le fait Schleiermacher, μουσεῖα λόγων, par *musée*, *collection de mots*; car ce sens technique de μουσεῖον appartient dans la langue grecque à un âge très postérieur à celui de Platon. Hermias explique μουσεῖα λόγων en rappelant que Polus avait ainsi appelé τὰ πάρισα, savoir, le traité qu'il avait fait sur les mots qui avaient de l'analogie entre eux, surtout par leur désinence. Or, des désinences semblables ne peuvent être pour le discours qu'un ornement musical. Διπλασιολογία me paraît plutôt signifier des répétitions de mots, comme le veut le scholiaste, que l'art de composer les mots, dont parle Aristote, *Rhétor*. III, 3 et 13. Dans ce cas,

le résultat cherché était encore l'harmonie. C'est encore dans ce sens qu'il faut entendre εὐεπείας. En somme, le caractère que l'antiquité a attribué à la rhétorique de Polus, est la recherche des désinences semblables, c'est-à-dire un luxe d'harmonie presque musicale. C'est avec cette idée que nous avons interprété ce passage. — Ὀρθοέπεια, expression générale, qui embrasse plusieurs qualités opposées aux défauts de l'école sicilienne : c'était la propriété avec la concision et l'élégance. Nous nous sommes attaché à la principale, la propriété.

Page 119. — ... Mais à d'excellens maîtres issus eux-mêmes de maîtres excellens.

... Δεσπόταις ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν. Bekk., p. 95.

Il est clair qu'il s'agit ici des dieux secondaires qui relèvent eux-mêmes des dieux supérieurs, comme on le voit dans le *Timée*. Les dieux secondaires sont les dieux de la création, les dieux de la nature et de l'humanité, les génies, les démons, comme celui de Socrate, que l'homme doit respecter en dehors et en dedans de lui-même. L'expression ἐξ ἀγαθῶν est déjà plus haut dans le mythe, Bekk., p. 39 : θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοί τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, *excellens et d'une origine excellente.*

PAGE 120. — Sais-tu comment on peut être le plus agréable à Dieu par ses discours écrits ou prononcés?

Οἶσθ' οὖν ὅπῃ μάλιστα θεῷ χαριεῖ λόγων πέρι πράττων ἢ λέγων; BEKK., p. 96.

Schleiermacher s'étonne de trouver ici λόγων au lieu de γραμμάτων, et qu'aucun manuscrit ne donne cette leçon. Il ne paraît pas avoir bien compris le sens de πράττων. Πράττειν ἢ λέγειν περὶ λόγων veut dire : *agir ou parler en fait de discours*, c'est-à-dire les prononcer seulement de vive voix, λέγειν, ou agir à leur occasion, les coucher par écrit. Πράττειν περὶ λόγων renferme donc en périphrase et implique γραμμάτων, tandis que γραμμάτων, mis à la place de λόγων, détruirait la périphrase et rendrait inutile πράττων.

PAGE 122. — Mon cher Socrate, tu excelles à faire des discours égyptiens, et de tous les pays du monde, si tu voulais.

Ὦ Σώκρατες, ῥᾳδίως σὺ Αἰγυπτίους τε καὶ ὁποδαποὺς ἂν ἐθέλης, λόγους ποιεῖς. BEKK., p. 97.

J'entends simplement que Socrate a fait ici le roi égyptien à merveille, et qu'il a tenu un discours dans

le caractère égyptien, ce qui fait dire à Phèdre qu'il possède une éloquence universelle et pourrait imiter la manière de discourir de tous les peuples du monde. Il n'y a point là de proverbe, comme le veut Ast. Si Αἰγυπτίους λόγους ποιεῖν voulait dire tromper, comme Ast le prétend, la seconde partie de la phrase, ὁποδαποὺς λόγους ποιεῖν, n'irait pas avec la première et n'aurait aucun sens.

PAGE 130. — A peu près comme ces morceaux qui se récitent sans discernement et sans dessein d'instruire, dans le seul but de plaire.

Ὡς οἱ ῥαψωδούμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως. κ. τ. λ. BEKK., p. 103.

Ὡς οἱ ῥαψωδούμενοι nous paraît expliqué par ce qui précède, savoir, qu'aucun discours écrit ou prononcé, soit en vers soit en prose, ne doit être regardé comme quelque chose de bien sérieux. Les discours qu'on prononce ou qu'on écrit sans but sérieux amènent naturellement une comparaison avec les discours en vers, les morceaux que les rhapsodes allaient récitant sans dessein d'instruire et dans le seul but de plaire. Je prends donc ici ῥαψωδούμενοι dans son sens propre, récités par des rhapsodes, et non pas, comme le fait Schleiermacher, dans le sens détourné et postérieur de rassemblés, cousus ensemble, compilés rhaspsodi-

quement. L'explication de ῥαψῳδούμενοι par τὸ φλυαρῆσαι dans Suidas ne s'applique point ici, et il n'y a point lieu à méconnaître dans ce passage la main de Platon, comme le dit Heindorf.

NOTES

SUR LE MENON.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, l'édition particulière de Gedicke, publiée de nouveau par Biester (Berlin, 1780); les notes d'Ullrich (Berlin, 1821); Ficin et Schleiermacher. J'ai pris pour base de ma traduction celle de Grou, en y faisant les corrections nécessaires.

La scène de ce dialogue paraît être une place publique, où une palestre, ou du moins un lieu pas trop solitaire, où Socrate et Menon s'entretiennent en se promenant. Ils ont l'air, tantôt de marcher, tantôt de s'arrêter et de s'asseoir. Menon est suivi par des esclaves

à une certaine distance; il appelle l'un d'eux pour qu'il vienne parler à Socrate, et ensuite il le renvoie. Ils font la rencontre d'Anytus que le hasard a conduit dans ce même endroit. Après un moment de conversation, Anytus se retire d'assez mauvaise humeur, ou peut-être ils le quittent eux-mêmes, ce qui pourtant est moins probable; et ils achèvent tous les deux leur entretien.

Page 143. — **Elles (les vertus) ont toutes un caractère commun par lequel elles sont vertus, et c'est sur ce caractère que celui qui doit répondre à la personne qui l'interroge, fait bien de jeter les yeux pour lui expliquer ce que c'est que la vertu.**

... ἕν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσι δι' ὅ εἰσιν ἀρεταί, εἰς ὅ κ. τ. λ. Bekk., IIe partie, tom. Ier, p. 329.

Εἶδος est ici le général opposé au particulier, c'est l'*idée* de Platon, idée sans laquelle il ne peut pas y avoir de définition; et comme la définition est le principe de toute discussion, il suit que le premier effort dans toute discussion doit être d'établir, en laissant là les exemples qui sont toujours des particularités, l'idée générale de la chose en question, laquelle doit

dominer tous les exemples particuliers, et les contenir tous dans ce qu'ils ont de commun entre eux. La généralisation est le fondement nécessaire de la définition, de la définition *per genus*, comme la division ou la résolution de l'idée générale, non dans toutes les particularités indéfinies où elle peut se rencontrer, mais dans ses élémens essentiels, est le fondement de la définition *per differentiam*. Ces deux points constituent la dialectique platonicienne; le premier est la base du second : l'établir est le premier soin de tous les dialogues dialectiques de Platon, parmi lesquels il faut placer le *Menon*. Le procédé dialectique que Platon y emploie pour arriver à l'*idée* de la vertu est exactement celui qu'il a déjà employé dans l'*Euthyphron* pour établir l'idée de la sainteté; dans l'*Hippias*, celle du beau; dans le *Théétète*, celle de la science. Le rapport de cette partie du *Théétète* à celle du *Menon* est frappant; il a été un des motifs qui ont déterminé Schleiermacher à placer le *Menon* à la suite du *Théétète*.

La méthode dialectique, avec ses deux procédés constitutifs, la généralisation et la division, est déjà dans le *Phèdre*, c'est-à-dire dans le premier dialogue de Platon, et on la retrouve exposée de nouveau avec plus ou moins d'étendue dans presque tous ses grands dialogues, et particulièrement dans le *Philèbe*, avec

toute la profondeur qui appartient à la maturité de l'âge et du talent. Dans cette méthode, la division repose sur la généralisation, et la généralisation repose sur la théorie des idées, laquelle est le fond de toute la philosophie de Platon. Les termes dans lesquels cette théorie célèbre est exprimée méritent donc une attention particulière : nous leur consacrerons ici quelques lignes.

La langue de Platon s'est fixée peu à peu, ainsi que sa théorie. De même que cette théorie est encore un peu incertaine dans le Phèdre, quoiqu'elle y soit déjà, de même la langue qui l'exprime n'y est pas encore aussi arrêtée qu'elle l'est devenue depuis dans le *Menon*, le *Parménide*, le *Phédon* et la *République*. Voici les différens termes qui, dans la langue et dans la théorie de Platon bien constitués, représentent les différens degrés de l'idée, avec la signification précise qu'il faut attacher à chacun d'eux.

D'abord, au faîte de la théorie est l'idée en soi, εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό, l'idée prise absolument, sans aucun rapport ni au monde de l'esprit ni à celui de la nature, l'idée considérée comme l'idéal invisible, la raison première et dernière, éternelle et absolue de toutes les choses qui la réfléchissent ici-bas dans ce monde du relatif et de l'apparence, perpétuelle métamorphose de phénomènes qui se renouvellent et devien-

nent sans cesse, sans être jamais substantiellement, γένεσις, τὸ μὴ ὄν, τὰ μὴ ὄντα. Par opposition aux phénomènes, l'εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό, l'idée en soi, est la vraie essence, οὐσία, τὸ ὂν ὄντως, et elle réside dans le λόγος θεῖος ou l'intelligence absolue, par delà l'intelligence finie de l'homme et la région inférieure de ce monde.

Mais l'idée ne reste point et ne peut rester à l'état absolu dans le sein de l'éternelle intelligence. Comme elle est cause en même temps qu'elle est essence et attribut substantiel, elle entre par sa propre force et l'énergie dont elle est douée, dans l'action et le mouvement, et elle passe dans l'humanité et dans la nature. Elle n'est plus alors εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό, mais elle devient εἶδος dans l'esprit humain, et ἰδέα dans la nature; elle est là ce qu'il y a d'absolu mêlé au relatif. Dans l'esprit humain εἶδος est l'idée générale, car c'est toujours une notion de généralité qu'il faut attacher à ce mot. Or, la généralité est précisément ce sans quoi il n'y a pas de véritable connaissance possible. En effet, sans généralité, pas de définition; car d'abord toute définition emporte l'idée de l'être, laquelle est essentiellement générale : ensuite toute définition se fait nécessairement *per genus* aussi bien que *per differentiam*, l'élément de la différence supposant toujours un élément général, qui

seul classe, c'est-à-dire définit l'individu à définir; de sorte que tout individu et toute espèce doit se rapporter à un genre pour être définissable, c'est-à-dire pour être intelligible; et que la pensée la plus individuelle en apparence, pour être une pensée, implique une notion quelconque de généralité, τι εἶδος. L'εἶδος est donc dans l'esprit humain le fondement de toute connaissance, les principes directeurs de l'entendement, les notions universelles et nécessaires, les lois de tout jugement et de toute conception, les universaux du péripatétisme. Voilà pourquoi l'εἶδος est presque toujours développé dans Platon par le καθ' ὅλου; par exemple, εἶδος τῆς ἀρετῆς ou ἀρετὴ καθ' ὅλου, *Menon*, Bekk., p. 339; et partout ailleurs de la même manière. Κατ' εἶδος, κατ' εἴδη λέγειν, σκοπεῖν, veut dire considérer les choses sous un point de vue général, comme par exemple, le κατ' εἴδη σκοπεῖν du *Politique* qu'explique parfaitement l'expression analogue du *Sophiste*, κατὰ γένος διακρίνειν. On trouve déjà cette expression technique dans le passage suivant du *Phèdre*, δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον. Bekk., p. 45 et 46: *En effet, le propre de l'homme est de comprendre le général, c'est-à-dire ce qui, dans la diversité des sensations, peut être compris sous une unité rationnelle.* Κατ' εἶδος λεγόμενον (sup-

pléez τὸ avec Heindorf et Schleiermacher, soit en le sous-entendant, soit en l'insérant dans le texte) est proprement ici la catégorie de la généralité.

Nous avons vu que l'idée de la généralité enveloppe et domine dans l'esprit humain les idées les plus particulières, et que par conséquent l'εἶδος est le fond même de l'esprit humain, qui par là se maintient dans un rapport constant avec l'intelligence absolue. Or, la nature est la sœur de l'humanité; elle est fille, comme elle, de l'éternelle intelligence; elle la réfléchit, elle la représente comme elle, mais d'une autre manière, d'une manière moins intellectuelle et par conséquent moins intelligible, claire pour les sens, obscure à la pensée. L'εἶδος à ce degré est ἰδέα; l'ἰδέα est l'εἶδος tombé en ce monde, l'esprit devenu matière, revêtu d'un corps et passé à l'état d'image. Mais dans cet état même l'ἰδέα conserve son rapport et avec l'εἶδος et avec l'εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτό, et, par conséquent, elle implique toujours quelque généralité, non plus dans la forme intérieure de la pensée, mais dans la forme extérieure de l'objet. L'ἰδέα est la forme idéale de chaque chose; c'est par elle que la nature aussi est idéale, intellectuelle, et qu'elle a sa beauté. Sans doute la généralité que retient l'ἰδέα est fort au-dessous de celle de l'εἶδος, comme les lois de la nature sont infiniment moins générales que celles de l'esprit; cependant on

ne peut pas nier que ce mot ne réveille encore indirectement quelque notion de généralité, en même temps qu'il s'applique directement à une image, à quelque chose d'extérieur et de visible. *Phédon :* τὴν μέντοι ἰδέαν τῆς γῆς. *Protagoras :* τὴν δ' οὖν ἰδέαν πάνυ καλός. *Phèdre* : ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εὖ μεμιμημένον ἤ τινα σώματος ἰδέαν.

Tel est le sens propre des mots εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό, εἶδος, ἰδέα, et c'est dans ce sens que Platon les prend ordinairement. Mais il faut convenir que εἶδος et ἰδέα se permutent fréquemment, et il n'est pas rare de trouver ἰδέα pour εἶδος, *Phèdre*, Bekk., p. 23, 39, 78 et 79, comme on y trouve aussi quelquefois εἶδος pour une espèce et non pour un genre; ainsi dans le *Phèdre*, Bekk., p. 79, κατ' εἴδη τέμνειν veut dire diviser l'idée générale dans ses élémens. Mais alors il ne faut pas entendre par εἴδη toutes les particularités possibles, mais seulement les élémens essentiels d'une idée, ce qui implique encore quelque généralité, comme ἰδέα employé même pour εἶδος implique presque toujours encore un regard au monde extérieur.

Les *idées* de Platon subsistent sous des noms différens dans la philosophie moderne. Ce sont les vérités éternelles de Leibnitz, *dont le dernier fondement est cet esprit suprême et universel qui ne peut manquer d'exis-*

ter, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles... Ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulateur des existences mêmes, et, en un mot, les lois de l'univers. Ainsi ces vérités étant antérieures aux existences des êtres contingens, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. C'est là où je trouve l'original des idées et des vérités. Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre IV, ch. II. Ce sont encore les lois de la constitution de la nature humaine, les principes du sens commun de la philosophie écossaise ; mais les Écossais se sont servis de leurs lois et de leurs principes sans comprendre ni leur nature ni leur portée, sans les compter ni les classer, sans tracer l'histoire de leur apparition et de leur développement dans la conscience, sans les suivre dans leurs conséquences, sans chercher à les rapporter à leur source. Kant a été infiniment plus loin. Le schematisme rappelle l'ἰδέα, les catégories l'εἶδος, et les idées de la raison pure les εἴδη αὐτὰ καθ' αὑτά. J'ose à peine ajouter qu'il y a dix ans, j'ai tenté, selon mes forces, une théorie complète des vérités absolues, dont on peut voir une esquisse imparfaite sous ce titre : *Programme des leçons données à l'école normale pendant le premier semestre de* 1818 *sur les vérités absolues*, Fragmens philosophiques, p. 263. Paris, 1826.

PAGE 152. — La figure est, de toutes les choses qui existent, la seule qui va toujours avec la couleur.

Ἔστω γὰρ δὴ ἡμῖν τοῦτο σχῆμα ὃ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώματι ἀεὶ ἑπόμενον. BEKK., p. 335.

Gedicke veut qu'on lise σώματι au lieu de χρώματι, 1° parce que la figure peut être conçue sans couleur, mais non pas sans corps; 2° parce que Socrate, qui dit ici que la figure est de toutes les choses celle qui va toujours avec la couleur, aurait fait un cercle en définissant ensuite la couleur une émanation de la figure. Je réponds que la figure abstraite et mathématique peut bien être conçue sans couleur par la raison, mais non la figure réelle et naturelle qu'il est impossible à l'imagination et à la sensibilité de se représenter non colorée. Or, la définition de la figure, comme inséparable de la couleur, ne considère que la figure réelle et non la figure en soi; elle ne s'adresse qu'à la sensibilité et à l'imagination : et c'est pour cela qu'elle est non pas fausse, mais imparfaite; et elle pouvait l'être, car elle n'est là que pour servir de degré et de préparation à la vraie définition abstraite et rationnelle de la figure en tant que borne du solide. C'est là le dernier et le vrai mot de Platon. Il est possible que la première

définition ne lui appartienne point; mais quand même on admettrait avec Schleiermacher que c'est une ancienne définition de Platon que les philosophes de son temps avaient mal accueillie et qu'il défend ici dans une certaine mesure, tout en lui préférant et lui substituant la vraie définition de la figure comme borne du solide, toujours est-il certain que Platon se prononce positivement pour la dernière définition et l'adopte comme sienne. Il est donc inexact d'argumenter contre lui de la première définition, puisqu'il l'abandonne. Il y a plus : on ne peut pas argumenter davantage de la définition qu'il présente ensuite de la couleur, comme émanation de la figure; car cette définition est mise par lui-même bien au-dessous de la première définition de la figure comme inséparable de la couleur. Nous savons qu'elle n'est pas de Platon, et qu'il ne la cite que pour mieux se faire entendre de Menon, en se plaçant un moment dans le système philosophique avec lequel il est familier : elle est d'Empédocle, maître de Gorgias, lequel est le maître chéri de Menon, et elle appartient à la philosophie atomistique, comme le remarque Schleiermacher. Ainsi, des deux définitions en question, l'une n'est mise en avant et montrée un instant, pour ainsi dire, qu'afin d'être un peu défendue, puis retirée, et sinon désavouée au moins remplacée; et l'autre est absolument étrangère

à Platon. Que ces deux définitions forment donc ou ne forment pas un cercle, cela ne touche en rien Platon; et pour sauver sa dialectique, qui n'est pas ici engagée, il n'est pas besoin d'altérer son texte et de changer χρώματι en σώματι.

PAGE 153. — Eh bien, après?

Εἶεν. BEKK., p. 335.

Les critiques disputent pour savoir s'il faut rapporter εἶεν à Socrate, qui, ayant entendu auparavant Menon avancer que sa définition est inepte, et la lui voyant maintenant répéter sans la réfuter, le gourmande et le presse (*soit*, *avançons*); ou s'il faut rapporter ce mot à Menon comme le signe d'une concession et d'une approbation provisoire avant l'argumentation (*oui; mais....*). D'un côté on peut dire que ce mot ne se trouve guère pris absolument, et qu'ordinairement il est placé au commencement d'une phrase, ou pour lier ce qui suit à ce qui précède, ou pour exprimer une concession préalable. D'un autre côté on trouve dans le *Cratyle*. εἶεν employé absolument par Hermogène. L'alternative n'a pas grande importance : toutefois il vaudrait mieux peut-être mettre εἶεν dans la bouche de Menon, avec Buttmann, Ullrich et Schleiermacher dans sa note,

contre Grou et Bekker, pour la plus grande liaison et pour l'agrément du discours. *Selon toi, la figure est ce qui va toujours avec la couleur. A la bonne heure! Mais si l'on disait...*

PAGE 153. — Mais si c'étaient deux amis, comme toi et moi, qui voulussent converser ensemble, il faudrait répondre d'une manière plus douce et plus conforme aux lois de la dialectique.

... Διαλεκτικώτερον ἀποκρίνεσθαι. BEKK., p. 336.

Gedicke veut qu'on traduise : *d'une manière plus conforme aux règles de la conversation familière.* C'est entendre Platon d'une manière plus socratique que platonicienne. Ce qui était conversation pour Socrate devint dialectique entre les mains de Platon. Platon éleva la conversation à la dialectique, et se contenta d'en modifier et d'en régulariser la forme, sans en changer le nom. Διαλεκτικώτερον a ici les deux sens, son sens propre et ordinaire, et un sens relevé et caché : le premier est l'enveloppe du second. A défaut d'un mot qui présente ces deux sens, et quand on est forcé de sacrifier l'un des deux, il faut garder celui que Platon avait particulièrement en vue. Nous approuvons donc Grou, qui a traduit par *dialectique*, et Schleiermacher par *kunstmæssig*.

Page 153. — De n'y faire entrer que des choses dont celui qui est interrogé avoue qu'il est instruit.

... Ἐρωτώμενος. Bekk., p. ibid.

Grou paraît avoir lu ἐρόμενος, car il traduit : *celui qui interroge*. Cornaro, Buttmann et Schleiermacher proposent aussi ἐρόμενος ; Ficin : *qui rogat*. En effet, c'est Menon qui interroge ; et si Socrate fait entrer dans ses réponses des choses dont ne convient pas celui qui l'interroge, il trouble de plus en plus la discussion au lieu de l'éclairer. Malgré cette raison, Bekker a conservé ἐρωτώμενος avec tous les manuscrits, et Ullrich, après Gedicke, maintient cette leçon. Ullrich pense que, dans cet endroit du discours de Socrate, il n'est plus question de savoir qui a interrogé précédemment, et que ce passage doit être pris en lui-même comme exprimant un principe général. Or, le principe général est que le maître, celui qui interroge, ne doit faire entrer dans ses interrogations que des choses dont le disciple, celui qui est interrogé, avoue qu'il est instruit. Et il importe peu qui, du maître ou du disciple, a pris l'initiative de l'interrogation ; car dans la méthode de Socrate, l'interrogeant devient toujours l'interrogé, et le vrai maître, qu'il ait été d'abord interrogé ou interrogeant, finit toujours par interroger,

ce qui arrive au moment même; car Socrate ajoute : *C'est de cette manière que je vais essayer de te parler;* et il interroge véritablement Menon. L'observation d'Ullrich nous paraît indubitable. Ἐρωτώμενος se rapporte, non à l'interrogation précédente de Menon, mais à l'interrogation qui suit de Socrate.

PAGE 157—160. La discussion où Socrate prouve à Menon qu'au fond nul ne veut le mal, mais le bien, et que tout désir du mal suppose qu'on ne sait pas que ce qu'on désire est mauvais, et qu'on prend le mal pour le bien, cette discussion se retrouve dans le *Gorgias* très développée. Or, comme elle est ici trop étendue pour être une simple allusion à une doctrine déjà exposée, et que, d'un autre côté, en règle générale, un moindre développement est antérieur à un plus grand, on pourrait conclure de ce passage, contre Schleiermacher, que le Menon est antérieur au Gorgias.

PAGE 185. — Cette ligne qui va d'un angle à l'autre ne coupe-t-elle pas en deux chacun de ces espaces?

Οὐκοῦν ἐστὶν αὐτὴ γραμμὴ ἡ ἐκ γωνίας εἰς γωνίαν τείνει τεμνοῦσα κ. τ. λ. BEKK., p. 357.

C'est la correction de Wolf approuvée par Schleier-

macher, au lieu de ἐστὶν αὐτὴ γραμμὴ ἐκ γωνίας εἰς γωνίαν τινα... que donnent tous les manuscrits. On peut encore, selon Schleiermacher et Bekker, retrancher τινα et prendre absolument ἐκ γωνίας εἰς γωνίαν.

Page 186. — Celui qui ignore a donc en lui-même sur ce qu'il ignore des opinions vraies.

Τῷ οὐκ εἰδότι ἄρα περὶ ὧν ἂν μὴ εἰδῇ ἔνεισιν ἀληθεῖς δόξαι περὶ τούτων ὧν οὐκ οἶδεν. Bekk., p. 358.

Les mots περὶ τούτων ὧν οὐκ οἶδεν se trouvent dans tous les manuscrits. Schleiermacher ne voyant en eux qu'une tautologie ne les a pas traduits, et Bekker les a mis entre parenthèse. Grou les avait aussi négligés. Gedicke, pour les sauver, sous-entend ὥσπερ τούτῳ, savoir τῷ παιδί, après δόξαι. Ullrich les explique raisonnablement de la manière suivante : « *Celui qui ne sait pas, en quoi que ce soit qu'il ne sache pas, a donc en lui des opinions vraies sur ce qu'il ne sait pas.* » On pourrait alors traduire : *Ainsi, en toutes choses, celui qui ignore a en lui-même sur ce qu'il ignore des opinions vraies.*

Pages 190 et 191. — Si cette figure est telle qu'en décrivant un cercle sur ses lignes données, il y ait autant d'espace dans ce cercle que dans la figure, il en résultera telle chose,

et autre chose si cette condition n'est pas remplie.

Εἰ μέν ἐστι τοῦτο τὸ χωρίον τοιοῦτον, οἷον παρὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτοῦ γραμμὴν παρατείναντα ἐλλείπειν τοιούτῳ χωρίῳ οἷον ἂν αὐτὸ τὸ παρατεταμένον ᾖ, ἄλλο τι συμβαίνειν μοι δοκεῖ, καὶ ἄλλο αὖ εἰ ἀδύνατόν ἐστι ταῦτα παθεῖν. BEKK., p. 362.

Ficin : *Si est hoc spatium tale ut ad positam ejus lineam protendens ab eo deficiat quantum ipsum protensum est, etc.*

De Serres : *Si quidem est spatium tale ut ad datam ipsius lineam ei qui eam extendere instituerit, ab eo tanto spatio desit, quantum est ipsum illud quod extensum est...*

Grou : *Si cette figure est telle, qu'en la prolongeant suivant une de ses lignes données, il y ait autant d'espace hors de la figure que dans la figure même...*

Nous admirons comment trois hommes aussi consciencieux et aussi raisonnables ont pu écrire des mots aussi parfaitement inintelligibles sans avertir au moins le lecteur de n'y chercher aucun sens. Gedicke est le premier qui ait mis en lumière la difficulté de ce passage. Dans sa note il la déclare inextricable, mais dans un *excursus* il essaie de la résoudre. L'essai n'est pas heureux.

Gedicke, pour expliquer le passage, le détruit, et avec lui le vrai problème et ses conditions. Il change χωρίον τρίγωνων en χωρίον τετράγωνον, παρατείναντα en παρατέμνοντα, qu'il entend comme le δίχατέμνειν qui est plus haut, et παρατεταμένον en περιλελειμένον. — Nous donnerons ici toute la note de Schleiermacher, et parce qu'elle met sur la route d'une solution raisonnable, et parce qu'elle rend compte de quelques autres tentatives ingénieuses.

« Fixer le vrai sens de cet endroit difficile, et faire les changemens de texte nécessaires, est un succès qui paraît réservé aux mathématiciens et aux philologues d'une époque plus avancée. Le devoir du traducteur est de rendre compte de sa manière de voir qui ne fait qu'ajouter une nouvelle opinion à celles de ses devanciers dont aucune ne lui a paru satisfaisante. Il croit avoir bien exprimé le problème : les mots ne permettent aucun autre sens, et le problème se conçoit fort bien sous le rapport mathématique, D'ailleurs il n'y a aucune trace de corruption dans le texte, et ce serait par conséquent une témérité étrange que de vouloir altérer les motifs qui expriment le problème, en faveur de ceux qui expriment la solution, quand c'est justement cette partie du texte qui pourrait bien être corrompue plutôt que la première. Cette témérité ne détruirait elle pas toute base possible de légitime inter-

prétation? Enfin nous n'avons aucun droit de faire des interprétations arbitraires telles que celle de Sydenham, qui soutient contre la signification fondamentale du mot ἐντείνειν, qu'il se dit d'une figure qui peut être inscrite dans l'espace qui l'entoure sans en toucher les contours par ses angles, et qu'ἐγγράφειν est le terme propre pour exprimer cette dernière circonstance. Il est douteux qu'il y ait d'autre différence entre ces deux termes, sinon que l'usage d'ἐντείνειν a précédé celui d'ἐγγράφειν; et peut-être aussi qu'ἐγγμάφειν doit être employé quand la figure, qu'il s'agit d'inscrire dans un espace, n'est pas donnée, mais seulement la loi de sa construction ; et ἐντείνειν au contraire, quand la figure elle-même est donnée. Or, il n'y a pas d'autre solution du problème que celle-ci : Un triangle donné peut être inscrit dans un cercle donné, si la distance du sommet de ses angles jusqu'à la section des lignes perpendiculaires appliquées au milieu de ses côtés est égale au rayon du cercle. Il est impossible de trouver cette condition exprimée dans le texte grec tel que nous l'avons, ou de l'y porter sans le détruire entièrement. Aussi Platon, si c'était là le sens de sa phrase, n'aurait-il proposé aucune hypothèse et par conséquent aucun exemple du procédé qu'il veut expliquer. C'est pourtant sur une conséquence immédiate de cette formule générale que se fonde l'explica-

tion de *Joh. Wolfg. Müller* dans son *Commentaire sur deux passages mathématiques obscurs de Platon.* (Allem. Nuremberg, 1797), que nous avons déjà cité dans le *Théétète.* On ne saurait trouver rien à redire dans la partie mathématique de cette explication, mais sous le rapport philologique elle n'est pas soutenable. Supposé même qu'on voulût admettre ὑποτείνειν dans le sens que Müller lui donne, au lieu de παρατείνειν, la disposition des mots rendrait absolument impossible de séparer τὴν δοθεῖσαν et γραμμήν de manière que τὴν δοθεῖσαν se rapportât au diamètre du cercle et γραμμὴν à un côté du triangle. Ces raisons et d'autres encore qu'il serait trop long de développer, ne nous ont pas permis de faire usage de l'explication de Müller, auprès de laquelle les essais de Biester, dans son édition du *Menon*, ne méritent pas même d'être cités.

« Ce qui se présenta facilement à l'esprit du traducteur, c'est que Socrate ne trace que le cercle qu'il n'avait pas encore, et que le triangle dont il s'agit dans le problème était donné, c'est-à-dire, était un de ces quatre triangles qui forment ensemble le double carré, et qui, par conséquent, sont supposés rectangulaires, et dont l'hypothénuse se présente toujours comme la base à cause de leur position. Ainsi le problème de général devient spécial, savoir : l'inscription d'un triangle rectangulaire donné — τόδε τὸ χωρίον

τρίγωνον. Ces mots ne pouvaient pas s'appliquer à un triangle quelconque, où le problème serait devenu si général qu'il eût exigé une hypothèse bien plus compliquée que celle qu'il est possible de trouver dans ces mots : εἰς τόνδε τὸν κύκλον *dans un cercle qui vient d'être tracé*. Quant à ce dernier problème, il a sa solution particulière, et, ce qu'il faut aussi considérer ici, il se rattache au problème précédent et au passage mathématique du Théétète. Voici cette solution connue : Le triangle rectangulaire peut être inscrit dans le cercle si son hypothénuse est égale au diamètre du cercle. Cette solution se découvre aisément dans notre texte, à l'aide de quelques changemens. Le traducteur n'ose pas se prononcer décidément sur la manière dont ces changemens doivent être faits avec le moins de corrections possible, mais il peut, il doit même tracer la route qu'il faudra suivre, à celui qui, en partant de sa manière de voir, entreprendra un jour la restauration du texte corrompu. Socrate dit : *Si le triangle est tel* (τοιοῦτον est ici parfaitement à sa place, puisque, par la supposition que le triangle est rectangulaire, il est clair qu'il ne s'agit pas ici seulement de l'aire), *que, quand on décrit le cercle autour de la ligne donnée* (l'hypothénuse comme base du triangle, c'est-à-dire si on essaie de faire de l'hypothénuse du triangle la sous-tendante du cercle), *il reste un espace*

du cercle égal à celui qui est embrassé par la ligne (c'est-à-dire si l'hypothénuse devient le diamètre), *il s'ensuivra, ce me semble, que l'inscription est possible, sinon* (c'est-à-dire s'il ne peut pas résulter une pareille division du cercle par l'hypothénuse) *l'inscription est impossible.* On voit que de cette manière il naît une hypothèse telle que Socrate la veut, une hypothèse dont on peut tirer une affirmation ou une négation générale par rapport au cas donné. Aussi n'est-il pas besoin de faire de grands changemens de texte. Toujours ceux qui ont compris le problème, ont voulu changer παρὰ en περί. Mais malheureusement les manuscrits même nouvellement collationnés n'autorisent aucunement cette correction. Ensuite, s'il est un peu dur de suppléer τὸν κύκλον, toute autre explication qui ne s'écarte pas trop de l'inscription du triangle dans le cercle, dont certainement il s'agit ici, n'est-elle pas forcée d'y recourir aussi? Serait-il possible que dans une pareille question il ne soit pas du tout fait mention du cercle? On pourrait m'opposer encore que, mon explication admise, une chose tout-à-fait simple se trouverait exprimée très péniblement, et que Platon l'aurait pu faire d'une manière plus courte et plus facile, comme je l'ai fait moi-même en passant. Mais cette objection n'est fondée que lorsqu'on suppose que le diamètre du cercle est

aussi donné, ce qui ne peut pas avoir lieu dans une figure tracée librement sur le sable de la palestre. Mais laissons à l'explication elle-même le soin de se défendre, et de gagner autant de partisans qu'elle le pourra.

« Il a paru depuis une nouvelle explication de ce passage dans les *Commentationes mathematico-philologicæ tres* par *Molweide* (Lips., 1813). Cette explication, qui vient d'un habile mathématicien, mérite toute notre attention. Sa partie mathématique m'attire beaucoup, je l'avoue; mais un examen rigoureux me paraît prouver que sa partie philologique n'est pas admissible. Indépendamment de ce que personne n'entendra l'expression, *appliquer un triangle semblable à la base du triangle donné*, autrement que d'un triangle dont le second côté devient parallèle au second côté du triangle donné, et que, par conséquent, Platon aurait mis le lecteur sur une fausse route, je ne puis aucunement croire que l'expression τοιοῦτον οἷον π. τ. δ. ἀ. γ. παρατείναντα ἐλλείπειν τοιούτῳ signifie τοιοῦτον ὥστε ἄλλο τοιοῦτον π. τ. δ. α. γ. παρατείναντα τοῦτο ἐλλείπειν τοιοῦτῳ, etc. Ainsi la question ne me paraît en rien avancée par ce nouvel essai, qui d'ailleurs est fort estimable et plein de mérite. On y trouvera parfaitement bien exposées toutes les explications qui ont été données jusqu'ici de ce passage. »

Ullrich : « Si l'on admet l'explication de Schleiermacher, le triangle est un de ceux que la figure tracée par Socrate avait fait trouver, et, par conséquent, rectangulaire; et comme régime de παρατείναντα on supplée κύκλον, qui se conclut facilement de l'ensemble. Peut-être même n'en a-t-on pas besoin en prenant γραμμὴν non pour côté, mais pour ligne, et en le rapportant à la fois à δοθεῖσαν et à παρατείναντα, de sorte que γραμμὴν παρατείναντα, *traçant la ligne autour*, serait dit pour κύκλον παρατείναντα. L'hypothèse serait donc que l'autre partie (du cercle) est égale à celle où se trouve le triangle, c'est-à-dire que la base du triangle est le diamètre du cercle. Αὐτὸ τὸ παρατεταμένον n'est pas le triangle entouré (ce qui aurait dû être exprimé par τὸ εντεταμένον), mais la partie du cercle. »

Nous n'avons rien d'essentiel à ajouter à l'explication de Schleiermacher adoptée par Ullrich, et que nous adoptons aussi. Nous inclinons à penser avec Ullrich que γραμμὴν pourrait se rapporter aussi bien à παρατείναντα qu'à παρὰ τὴν δοθεῖσαν, si toutefois on ne veut pas entendre, ce qui nous paraîtrait bien préférable, παρατείναντα dans le sens absolu de *faire un tracé*, expression qui serait obscure dans un livre, et qui est suffisamment claire quand celui qui parle explique ses paroles par les figures qu'il décrit. Γραμμὴν est évidemment ligne et non côté, la ligne, le tracé

triangulaire. Schleiermacher a l'air de regretter que Bekker n'ait pas trouvé περὶ τὴν δοθεῖσαν et περιτείναντα dans ses manuscrits. Mais παρὰ est plus juste que περὶ, et peint mieux le tracé d'un cercle *autour des lignes données d'un triangle. Sur les lignes données*, exprimerait seulement un triangle un peu plus grand que le premier et non pas une figure circulaire, laquelle doit entourer le triangle, au lieu de suivre le tracé de ses lignes. Nous corrigeons donc ainsi notre propre traduction : *Si cette figure est telle qu'en décrivant un cercle autour de ses lignes...*

Au moment où nous terminons cette note, nous recevons la dissertation de M. Wex sur le passage en discussion (*Commentatio de loco mathematico in Platonis Menone*, Halæ, 1825). N'ayant pas entre les mains la dissertation de Molweide, qui rend compte des tentatives antérieures à la sienne, à ce que nous apprend Schleiermacher, nous avons trouvé avec plaisir dans la dissertation de M. Wex l'indication de plusieurs travaux qui nous étaient inconnus sur cette difficulté célèbre, par exemple, l'essai de Buttmann dans la quatrième édition des quatre dialogues publiés d'abord par Gedicke, et ensuite par Biester et par Buttmann ; celui de Klügel, *Lexicon mathematicarum artium*, tom. II, p. 657 ; celui de Jean Trembley, *Observations sur un passage du dialogue de Platon*

intitulé Menon, lues à l'académie de Berlin en 1799, *Mémoire de l'académie royale*, Berlin, 1803, p. 241 ; un article des *Annonces savantes de Gœttingue*, 1805, n° 124, sur la dissertation de Molweide ; un autre de Niekel, dans un journal de Silésie, *Schlesische Provinzialblœtter* ; fascicul. 8, 1812 ; un autre de Michelsen, sans indication précise ; et celui d'un anonyme dans la *Bibliothèque germanique*, tom. L., p. 278, sans parler des travaux que le lecteur connaît déjà, ceux de Schleiermacher, de Müller et de Gedicke. La note d'Ullrich a échappé à M. Wex. Il est à regretter qu'il fasse connaître et réfute si brièvement les opinions de ses devanciers. A cet égard, quelques lignes et souvent quelques mots lui suffisent. Par exemple, la seule objection qu'il fasse à l'explication de Schleiermacher, que nous avons adoptée, est le changement de παρὰ en περὶ, changement, selon nous, inutile et même vicieux, mais qui ne peut être une raison suffisante de rejeter sans autre examen toute l'explication. M. Wex nous dit bien que Klügel prétend que l'obscurité du passage controversé vient de ce qu'il y manque plusieurs mots ; mais on ne voit pas quelle est l'opinion positive de Klügel. On ne voit pas davantage quelle est celle de Michelsen, ni de Buttmann ; ni de Niekel, seulement M. Wex affirme que leurs explications reposent sur des conjectures hasardées. Müller et Molweide obtiennent

seuls de M. Wex une mention plus étendue ; mais le lecteur connaît déjà leurs opinions, suffisamment réfutées par Schleiermacher. Quant à celle de M. Wex, elle se recommande sous le rapport philologique, en ce qu'elle ne fait au texte aucun autre changement que celui de παρατείναντα en παρατείναντος (suppléez τινός. Sophocl., *Antig.*, v. 256, *Phèdre*, § 48.), d'après la permutation perpétuelle dans les manuscrits de α et ος (voyez Schæffer, *Gregor. Corinth.*, p. 413 et 584) ; changement très justifiable, sans doute, s'il était nécessaire ; mais, selon nous, fort inutile, l'accusatif absolu étant ici tout aussi naturel que le génitif absolu (*Symp.* κραιπαλῶντα. Bekk., p. 377. *Euthyph.* λέγοντα). Selon M. Wex, ἐντείνειν ou ἐγγράφειν τρίγωνον εἰς κύκλον veut dire précisément inscrire un triangle dans un cercle, sous cette condition, que les angles se trouvent à la circonférence du cercle, et il s'appuie sur un passage du livre IV d'Euclide. Il s'appuie encore sur un autre passage du même Euclide, livre VI, propositions 27, 28 et 29, et sur le commentaire de Proclus, p. 109, pour établir qu'ἐλλείπειν χωρίῳ τινὶ se dit d'une figure qui manque d'une certaine partie, si on la compare ou avec elle-même prise dans sa totalité ou avec une autre figure. Cette partie qui manque s'appelle toujours ἔλλειμμα, comme la partie excédante est toujours désignée par ὑπερβολή, ὑπερβάλλειν χωρίῳ τινι. Πα-

ρατείνειν ne voudrait point dire, d'après M. Wex, *tracer autour*, mais *prolonger une ligne*, *producere et protendere*, comme ont traduit Ficin et Grou, et cela d'après l'analogie des mots παρέρχομαι, παροίχομαι, παρατρέχω, d'après la valeur propre de παρὰ, et la remarque de Casaubon sur Athénée, IV, ch. XIV : *proprie extensionem id verbum significat*. Par γραμμὴν M. Wex entend, non tout le tracé triangulaire, mais la ligne qui forme la base du triangle rectangle. Enfin par χώριον il entend, non la figure triangulaire, mais l'espace contenu entre ses angles, l'aire du triangle. On peut très bien, comme on le fait souvent, appliquer à la figure elle-même l'expression qui proprement ne désigne que son aire ; mais ici, selon M. Wex, il ne s'agit que de l'aire en elle-même, sans égard à sa forme. Après ces prémisses philologiques vient l'explication mathématique. Elle consiste à voir dans le problème indiqué par Platon, celui de la transformation d'un triangle rectangle donné en un autre triangle équivalent dans lequel l'un des deux angles aigus du premier triangle soit conservé. Supposez que le triangle rectangle donné étant appliqué sur la surface du cercle de telle manière que le sommet d'un de ses angles aigus, par exemple, du plus grand, soit sur la circonférence, les sommets des deux autres angles se trouvent, l'un en dehors du cercle, et l'autre dans l'intérieur du même cercle ;

prolongez le côté le plus court jusqu'à la circonférence, retranchez en même temps de l'hypothénuse tout ce qui est en dehors du cercle, et joignez les deux extrémités de ces deux lignes ainsi déterminées; vous aurez ainsi un nouveau triangle ayant un angle et une portion de surface communs avec l'ancien : si la portion de surface que vous avez perdue d'un côté est égale à celle que vous avez acquise de l'autre, le triangle sera inscriptible, etc., etc.

On voit que cette nouvelle explication repose sur des fondemens philologiques à peu près aussi raisonnables que l'explication de Schleiermacher, que nous avons adoptée; mathématiquement, elle n'a rien non plus qui ne soit assez plausible, et nous la présentons ici à ceux qui la préféreraient à la première, sans vouloir prononcer entre elles et même sans en sentir la nécessité, sur un point aussi délicat, aussi controversé, et après tout assez peu important.

Page 194. — Nous nous sommes débarrassés promptement de cette question : La vertu étant telle on peut l'enseigner; étant telle on ne le peut pas.

... Ὅτι τοιοῦδε μὲν ὄντος διδακτὸν, τοιοῦδε δ'οὔ. Bekk., p. 363.

Bekker lit ainsi avec dix manuscrits ; trois ont : μὴ τοιοῦδε, leçon que Ficin, Grou, Biester et Schleiermacher adoptent, et qu'Ullrich défend sur cette supposition que τοιοῦδε μὲν ὄντος représentant ἐπιστήμης, s'il n'y a point μὴ avant le second τοιοῦδε, on ne peut plus l'expliquer par ἐπιστήμης, et que dans ce cas il faudrait en opposition à ἐπιστήμης une notion positive. Ullrich remarque encore qu'un peu plus haut il y avait ἀλλοῖον et οἷον ἐπιστήμη, et immédiatement après ἀλλοῖον ἐπιστήμης, de sorte que c'est ἐπιστήμη qui domine tout ce passage. Malgré ces raisons, nous suivons, avec Bekker, la majorité des manuscrits. Ullrich n'a pas vu que cette phrase n'est pas spéciale, mais générale, qu'elle ne se rapporte point à la question particulière de savoir si la vertu est science ou non, mais à cette question de méthode, savoir, dans quelle hypothèse peut s'enseigner la vertu, c'est-à-dire la vertu étant ceci ou cela, εἰ ποῖόν τι ἐστι τῶν περὶ τὴν ψυχὴν ὄντων ἀρετὴ... L'indéterminé ποῖον et l'alternative qu'il exprime, sont représentés dans la phrase qui nous occupe par τοιοῦδε μὲν, τοιοῦδε δέ.

Page 197. — N'en est-il pas ainsi de la tempérance et de la facilité d'apprendre qui sont utiles lorsqu'on les applique et les met en œuvre avec sagesse?...

Schleiermacher remarque que ce passage du *Menon* suppose celui du *Charmidès*, où la tempérance sans sagesse est réduite à peu de chose, et où la tempérance et la mesure sont, une fois pour toutes, liées à la sagesse pour être utiles. D'ailleurs le *Charmidès* tient au *Menon* par plus d'un autre côté.

PAGE 202. — **Qui ne doit point sa fortune au hasard ni à la libéralité d'autrui, comme Isménias le Thébain, qui vient de recevoir tout récemment les biens de Polycrate.**

... Οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου οὐδὲ δόντός τινος, ὥσπερ ὁ νῦν νεωστὶ εἰληφὼς τὰ Πολυκράτους χρήματα Ἰσμηνίας ὁ Θηβαῖος. BEKK., p. 368.

Nous avouons que nous ne savons point quel est cet Isménias le Thébain, et s'il s'agit ici des richesses d'un nommé Polycrate, ou de celles de l'ancien tyran de Samos, ou s'il ne faut pas voir dans χρήματα Πολυκράτους une simple expression proverbiale, et si, par conséquent, il ne serait pas seulement question ici d'un Thébain qui venait tout-à-coup de recevoir des mains du hasard ou de quelqu'un une immense fortune, évènement qui aurait fait une grande sensation en Grèce. Grou, Gedicke et Ullrich ne disent rien. La première hypothèse est inadmissible, l'histoire

ne nous donnant aucun autre Polycrate célèbre par ses richesses que le tyran de Samos. Sydenham paraît avoir adopté la seconde hypothèse et supposé qu'il s'agit ici d'un Isménias, qui aurait hérité réellement des richesses de Polycrate, par les descendans d'Orontès, le meurtrier de ce prince. Grou doit avoir entendu ainsi, puisqu'il traduit : *lequel a hérité depuis peu des biens de Polycrate.* Εἰληφὼς, dans le sens d'hériter, ne va point avec ἀπὸ αὐτομάτου οὐδὲ δόντος τινός. Schleiermacher traite cette supposition de pure invention et prend le dernier parti ; il ne voit dans χρήματα Πολυκράτους qu'une locution proverbiale pour exprimer une grande fortune. Reste à savoir quel est cet Isménias de Thèbes, devenu tout-à-coup si riche qu'on ait pu lui appliquer cette locution. Voici la note de Schleiermacher :

« Le nom d'Isménias est très connu dans l'histoire. « Parmi tous ceux qui l'ont porté, il y en a deux à « qui on peut penser ici, et qu'il faut bien distinguer. « Quant au premier, Plutarque nous apprend qu'il « fut envoyé avec Pélopidas chez le grand roi (ol. « 103, 2); et Diodore, qu'il était l'ami intime de Pélo- « pidas et le compagnon de ses exploits. Or, comme « ce fut surtout Pélopidas qui gagna la faveur du « grand roi dans cette ambassade, Isménias ne pa- « raît y avoir joué qu'un rôle secondaire, et par

« conséquent il ne peut guère avoir reçu des présens
« considérables. Il y a un autre Isménias, antérieur au
« précédent, qui, à l'époque de l'occupation de la cita-
« delle de Thèbes (ol. 99, 3) par les Lacédémoniens,
« était à la tête du parti opposé, et qui pour cela fut
« mis à mort, selon Xénoph., *Hell.* II, 2, 25, 36. Ce
« même Xénophon nous raconte, III, 5, 1, que Ti-
« thraustès, pour opérer une diversion contre les La-
« cédémoniens, qui lui faisaient alors la guerre en
« Asie sous Agésilas, avait envoyé cinquante talens
« d'argent à Thèbes, à Corinthe et à Argos, dont Ismé-
« nias, qui nous occupe maintenant, reçut une partie.
« Dans la guerre que les manœuvres de Tithraustès
« excitèrent, Isménias commanda les Thébains, selon
« Diodore, XIV, probablement dans l'an 2 de la 96e ol.
« Et c'est là l'événement auquel Platon doit faire al-
« lusion, si la somme qui pouvait être échue à Ismé-
« nias de ces cinquante talens, n'est pas trop petite
« pour justifier l'expression proverbiale des *richesses*
« *de Polycrate*. Quoi qu'il en soit, nous avons ici un
« de ces anachronismes que Platon n'a pas toujours
« évités : Socrate parle d'un événement qui n'est ar-
« rivé qu'après sa mort. Il s'ensuit en même temps
« que νεωστὶ se rapporte à l'époque de la composition
« du *Menon*, ce qui s'accorde parfaitement avec la
« place que nous avons donnée à ce dialogue, pourvu

« qu'on ne prenne pas trop à la rigueur ce terme « νεωστὶ. ».

Remarquons que ces conclusions de Schleiermarcher, relativement à l'anachronisme commis par Platon et à l'époque précise de la composition du *Menon*, reposent sur une explication que Schleiermacher lui-même ne donne pas comme parfaitement satisfaisante. Aussi Socher attaque-t-il ces conclusions dans leur base, qui lui paraît inadmissible; car il est clair qu'il faut une grande somme reçue pour justifier cette expression : *les richesses de Polycrate*. Quelle somme reçut Isménias pour sa part? Xénophon dit que Tithraustès envoya en Grèce cinquante talens. Or, de partageans, il y avait, au rapport du même Xénophon, à Thèbes, Androcidas, Isménias et Galaxidoros; à Corinthe, Timolaos et Polyanthès; à Argos, Cyclon et les siens. Isménias ne put donc recevoir que la cinquième ou la sixième partie de cinquante talens d'argent, somme à laquelle il est absurde d'appliquer la locution proverbiale. Socher cite un passage de la *République*, liv. I, qui paraît avoir échappé aux autres critiques, où Isménias le Thébain est donné comme un homme riche et mis sur la même ligne que Périander, Perdiccas et Xerxès. Socher en conclut que l'Isménias du *Menon* et de la *République* ne peut être celui de Xénophon, et que l'hypothèse de

Schleiermacher, et toutes celles qu'il bâtit sur celle-là, sont sans fondement. Mais lui-même ne nous fournit aucune lumière. On pourrait rendre l'hypothèse de Schleiermacher moins improblable, en corrigeant le passage de Xénophon et en augmentant la somme envoyée en Grèce par Tithraustès, laquelle en effet paraît un peu mesquine pour une aussi grande entreprise; enfin, en supposant qu'Isménias fut mieux traité, ou se traita mieux que les autres et se fit à lui-même la part du lion, car la phrase de la *République* a l'air de mêler l'idée d'injustice à celle de richesse. Mais voilà bien des hypothèses pour appuyer une hypothèse, et pour ne pas convenir tout simplement que ce passage est encore un de ceux qui attendent pour être éclaircis de nouveaux documens historiques.

Page 204. — Voilà déjà long-temps, Anytus. — Bekk, p. 370.

Schleiermacher remarque que ces choses insignifiantes, comme recevoir et congédier les étrangers d'une manière digne d'un homme de bien, parmi tant d'autres vertus importantes, font soupçonner ici une allusion personnelle. Peut-être Socrate veut-il par là rappeler à Anytus la politesse avec laquelle il faut traiter ses concitoyens et les étrangers, les recevoir et les congédier, au moment où il se présente lui-

même et présente Menon à Anytus, et réclame de sa complaisance un moment d'entretien.

PAGE 208. — Et peut-être tu ne te trompes point.

Καὶ ἴσως τι λέγεις. BEKK., p. 373.

Les éditions Grou et Schleiermacher, attribuent ces mots à Anytus. Je les ai laissés avec Ficin, Bekker et Ullrich à Socrate.

PAGE 208. — Il n'a qu'à s'adresser au premier Athénien vertueux.

... Ὅτῳ γὰρ ἂν ἐντύχῃ Ἀθηναίων τῶν καλῶν κἀγαθῶν. BEKK., p. 374.

Ficin traduit : *ex bonis clarisque hominibus.* Morgenstern fonde une partie de sa dissertation (*Quid Plato spectaverit in dialogo qui Meno inscribitur componendo,* Halæ Sax., 1794) sur l'interprétation de καλοὶ κἀγαθοί par des hommes célèbres dans l'administration de la république. C'est une interprétation tout-à-fait contraire à la pensée et au but de Platon. Il s'agit dans le *Menon* de savoir si la vertu peut être enseignée, et pour le savoir on cherche si la vertu est une science ou non, et pour cela même on se demande si

la vertu a des maîtres et des disciples. Si la vertu peut avoir des maîtres, ce sont assurément les hommes qui la possèdent qui peuvent l'enseigner. Il faut donc savoir si en fait les hommes vertueux ont pu enseigner la vertu : de là des exemples d'hommes réputés vertueux, dont tous les efforts n'ont pu communiquer à ce qu'ils avaient de plus cher au monde, à leurs enfans, la vertu qu'ils possédaient incontestablement ; et comme ces exemples sont pris dans tous les partis et dans tous les rangs, il demeure prouvé que la vertu ne peut avoir des maîtres, par conséquent qu'elle n'est pas une science, et par conséquent qu'elle ne peut s'enseigner. Tel est le fond de l'argumentation de ce passage. Il faut donc entendre nécessairement par καλοὶ κἀγαθοί les hommes vertueux. En effet, cette expression par elle-même emportè une idée de beauté et de bonté morale. Il est vrai que dans le détail quelquefois elle admet des nuances légèrement différentes, mais qui se rapportent toujours au sens fondamental. Καλοὶ κἀγαθοί sont ce qu'on appellerait aujourd'hui *les honnêtes gens*, dont Anytus croyait bien faire partie.

Page 213. — **Et de peur que tu ne te figures que la chose n'a été impossible qu'à un petit nombre d'Athéniens, gens du commun....**

... Ὀλίγους οἵη καὶ τοὺς φαυλοτάτους τῶν Ἀθηναίων. BEKK., p. 377.

Il faut convenir que ce passage est étrange et que l'épithète de φαυλοτάτους appliquée à Thémistocle, à Aristide et à Périclès, en opposition de Thucydide, semble une mystification inintelligible. La correction de Gedicke, μὴ ὀλίγους καὶ φιλοδήμους, est au-dessous de la discussion, bien que l'idée qui a dirigé Gedicke ne soit pas inadmissible. Buttmann entend par φαυλοτάτους *ignobiles*. Schleiermacher prétend qu'on ne peut interpréter φαυλοτάτους par hommes de basse naissance et du parti populaire, parce que, dit-il, ce n'est que plus bas que φαῦλος est positivement employé dans ce sens; et il conclut par désespérer de ce passage et par y voir même une négligence de Platon. Peut-être eût-il été plus sage d'y voir seulement une difficulté grave. La raison qui empêche Schleiermacher d'interpréter φαυλοτάτους par hommes d'une basse naissance et démocrates, ne vaut rien; car, quand même φαῦλος viendrait plus bas encore ou ne viendrait pas du tout, φαυλοτάτους par lui-même peut très bien se prendre dans ce sens, et signifier des hommes qui ne valent pas grand'chose, des hommes de peu en général, et dans le cas particulier, en opposition à Thucydide, personnage aristocratique, des misérables, des hommes qui appartiennent au parti de la

canaille et qui pour cela sont appelés du nom de ceux qu'ils représentent, quels que soient d'ailleurs leur naissance personnelle et leur mérite. Il ne faut donc pas traduire φαυλοτάτους avec Buttmann exclusivement par gens de basse naissance, ni avec Gedicke par démocrates, mais par une expression complexe qui se prête à ces deux nuances. Nous avons adopté celle de *gens du commun.* Il faut voir ici, selon nous, une malice de Socrate, qui, parlant à un démagogue d'ailleurs honnête homme, lui suppose en souriant des sentimens aristocratiques et s'excuse plaisamment de n'avoir encore pris ses exemples que dans le peuple. Aussi Anytus, qui jusque-là avait tenu bon, dès ce moment prend de l'humeur, et bientôt s'en va en menaçant Socrate, également blessé de ce qu'il dit et de la manière dont il le dit. Il semble que la supposition d'un peu d'ironie est le seul moyen de faire passer l'expression si forte de φαυλοτάτους. Toutefois, si nous ne concluons pas, comme Schleiermacher, qu'il y a ici une négligence de Platon, nous convenons qu'il y a encore pour nous une difficulté qui n'est point éclaircie.

PAGE 214. — Il est plus facile en toute autre ville peut-être de faire du mal que du bien à qui l'on veut.

BEKK, p. 378.

Tous les manuscrits, Ficin, Grou et Ullrich, donnent et maintiennent ῥᾴδιον. J'ai adopté la correction de Buttmann ῥᾷον, que Bekker a admise dans le texte et que Schleiermacher a suivie dans sa seconde édition.

PAGE 228. — Or, puisque la vertu ne peut pas s'enseigner, déjà elle n'est pas la science.

Οὐκοῦν ἐπειδὴ οὐ διδακτόν ἐστιν, οὐδ' ἐπιστήμη δὴ ἔτι γίγνεται ἡ ἀρετή. BEKK., p. 387.

Grou a lu, avec les éditions et les manuscrits, οὐδ' ἐπιστήμη ἐπιγίγνεται ἡ ἀρετή. Schleiermacher a le premier changé ἐπιστήμη ἐπιγίγνεται en ἐπιστήμη ἔτι γίγνεται, comme Ficin a traduit; et Bekker a admis cette correction dans le texte. En effet, la question n'est pas, si la vertu s'acquiert par la science, mais si elle est science, et si par conséquent elle peut être enseignée.

NOTES

SUR LE BANQUET.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, les éditions particulières de Wolf (Leipzig, 1782), d'Ast (Landshut, 1809), de Reynders (Groningue, 1825), le Specimen de Thiersch (Gottingue, 1808), l'Essai critique de Bast (1794), Ficin, Sydenham et Schleiermacher.

Louis le Roi, dit Regius, professeur de philosophie grecque au collége de France, a donné en français (Paris, 1559) « le *Sympose* de Platon avec trois « livres de commentaires, extraits de toute philoso- « phie et recueillis des meilleurs auteurs, tant grecs « que latins, et autres; plusieurs passages des meil- « leurs poètes cités, mis en vers français par J. Du- « bellay, Angevin. » Le premier livre de ces commentaires, sur l'Amour, est dédié au jeune dauphin François II, et à sa jeune épouse la célèbre Marie Stuart; le second livre au roi d'Écosse séparément, le troisième à la belle reine. Il est curieux de lire aujour-

d'hui la dédicace naïve du bon professeur, enseignant les secrets de la beauté et de l'amour platonique à Marie Stuart. La traduction s'arrête à la fin du discours de Socrate. Elle est très exacte, et d'un style ingénu et gracieux. Les commentaires sont, comme le dit l'auteur, extraits de toute philosophie et dans le goût des argumens de Ficin et de la philosophie italienne du seizième siècle. — On sait que madame de Rochechouart, abbesse de Fontevrault, sœur de madame de Montespan, traduisit le *Banquet* et s'arrêta comme le Roi devant le discours d'Alcibiade. Racine a refait une partie de cette traduction. J'ai mis à profit ce morceau échappé à la plume savante de l'un des écrivains les plus habiles de la langue française. Il eût été ridicule de ne pas se servir d'une traduction de Racine, et cependant même à Racine je ne pouvais sacrifier Platon. De là les emprunts perpétuels que j'ai faits à ce fragment, et les changemens que je me suis permis d'y introduire pour rétablir le sens et quelquefois la couleur de l'original. Quant à la traduction de madame de Rochechouart, le style en est toujours bon, et il y a de loin en loin des tournures et des expressions heureuses que j'ai recueillies. D'ailleurs elle est d'une inexactitude qui ne permettait pas de songer à s'en servir. L'auteur d'Esther, dans la partie du *Banquet* qu'il a traduite, affaiblit l'expres-

sion de l'amour grec et substitue au langage naïf et direct de l'original la phraséologie équivoque de la galanterie moderne. Madame de Rochechouart dénature bien plus le texte, et le discours d'Aristophane n'est plus reconnaissable dans la chaste traduction de la docte abbesse. En effet l'épreuve était aussi trop forte, et on ne peut la blâmer de n'avoir pas osé traduire ce qu'une femme lira même difficilement. On voit au reste qu'elle a traduit sur le latin de Ficin et ne connaissait pas le moins du monde l'original. Le docte professeur et la noble dame s'étaient arrêtés devant le discours d'Alcibiade : l'abbé Geoffroi le traduisit et compléta la traduction du *Banquet*. Mais ce morceau est si inexact et fait si légèrement qu'il nous a été impossible de l'employer.

Le *Banquet* de Platon rappelle à l'esprit avec le *Banquet* de Xénophon tous les autres ouvrages qui portaient ce titre dans l'antiquité, et dont la plupart ont péri ; par exemple celui d'Aristote (Diogène, V, 22 ; Athénée, XV), et celui d'Épicure (Diogène, X, 28 ; Athénée, IV et V) ; il paraît qu'Épicure développait à ses convives la doctrine des átomes, Athénée, II, fait mention d'un *Banquet* du médecin Héraclide de Tarente, et, XI, de celui d'un nommé Méléagre. Plutarque, *Sympos.*, cite plusieurs autres ouvrages du même genre. On connaît le *Banquet* de Julien, intitulé

les Césars. Après le *Banquet* de Platon, le plus célèbre, même dans l'antiquité, était encore celui de Xénophon. Il serait superflu de comparer ici ces deux ouvrages et de développer les ressemblances et les différences qui les rapprochent et qui les séparent. Quant aux ressemblances, il suffira d'indiquer rapidement les principales; ainsi, page 250. — « De sorte que si par quelque enchantement un état ou une armée pouvait n'être composé que d'amans et d'aimés. » La même idée est dans Xénophon, VIII, 32, 33. Il y est aussi question des deux Vénus, VIII, 19. La comparaison de Socrate et des Silènes est indiquée, IV, 19; V, 6; ainsi que l'allusion aux Gorgones, IV, 24. Pausanias est un des interlocuteurs du *Banquet* de Xénophon, VIII, 32; et là il dit bien des choses que Platon s'est appropriées et qu'il a mises dans la bouche de Phèdre. Ces ressemblances attestent suffisamment (indépendamment d'autres raisons décisives) que le *Banquet* de Platon est postérieur à celui de Xénophon, que Platon s'est servi de l'ouvrage de son devancier, et qu'il s'en est servi avec d'autant plus de liberté que l'un et l'autre avaient pris pour donnée commune un fait très probablement authentique, savoir un banquet auquel Socrate aura assisté et où on aura causé sur l'amour. Il est tout naturel que les deux ouvrages se ressemblent dans les données étran-

gères qu'ils ont employées tous deux. Par exemple à cette époque il circulait une foule de petits discours érotiques où l'on faisait l'éloge de l'amour et où l'on invitait la jeunesse à aimer, comme le discours de Lysias dans le *Phèdre*. On a cru voir des vestiges de compositions semblables dans le *Banquet* de Platon et dans celui de Xénophon, VIII, 32, 34. On a été jusqu'à trouver l'indication d'une écrit pareil de Pausanias, dans la phrase de Xénophon : Παυσάνιάς γε ὁ Αγαθῶνος τοῦ ποιητοῦ ἐραστὴς, ἀπολογούμενος ὑπὲρ τῶν ἀκρασίᾳ συγκυλινδουμένων εἴρηκεν ὡς, etc. D'ailleurs on sait qu'en général Platon ne se fait pas scrupule d'emprunter, mais il emprunte en homme de génie qui se sert de tout et transforme tout. C'est ce que n'a pas vu Athénée, liv. XI, qui, par une exagération ridicule, prétend qu'il n'y a rien de nouveau dans Platon. Sans doute il imitait beaucoup. Sur le témoignage, il est vrai très suspect, du plus insensé de ses détracteurs, Athénée, *ibid.*, Théopompe de Chios assure que les dialogues de Platon ne sont que des compilations. Timon (Aul.-Gell., III, 17) veut que le *Timée* de Platon ait eu pour base un vieil écrit de Timée. Si c'est celui que nous possédons encore, le lecteur peut juger de la différence des deux ouvrages, de la manière d'imiter de Platon, et de la valeur du reproche de Timon.

Selon Aristoxène, dans Diog. de Laërte, III, 37, toute la *République* n'est guère qu'une rédaction des *Antilogies* de Protagoras. Favorinus, dans le même Diog., III, 37, dit la même chose. Alcime, toujours dans Diog., III, 9, lui fait puiser abondamment dans Épicharme le comique, et Diog., *ibid.*, ainsi qu'Aulu-Gelle, III, 17, attestent qu'il acheta, pour en faire usage, trois livres de Pythagoras. On a dit bien pis d'Aristote; mais Thiersch, qui rapporte tout cela et qui renvoie au chapitre de Valckenaer sur les plagiats de Platon (*Diatribe de Aristobulo Judæo*, Lugd.-Bat., 1806, p. 65), Thiersch ajoute : « Platoni « vero illud non est opprobrio vertendum. Nam quod « erat profundum ejus ingenium et infinita mentis ca- « pacitas, omnia quæ ab aliis aut inventa aut disputata « erant, intento studio complexa recolebat secum at- « que fovebat, ut divino ipsius lumine illustrata mira- « que arte efformata novo tum splendore tum cultu « in conspectum hominum emitterentur. Licet igitur « vel centum Timones et Athenæi, magnorum inge- « niorum humiles ipsi osores, loca nobis monstrarent, « in quibus multiplicis eruditionis fontes ante stagna- « verint, quam Platonis afflatu in limpidos liquores « mutata profluerent, nihil tamen ejus laude derogare « possent. Quæ enim Platonis studio retractantur, « ea Platonis propria fiunt, cujusque tandem antea

« fuisse perhibeantur. » Voilà ce qu'il faut bien comprendre, pour apprécier les ressemblances du *Banquet* de Platon et du *Banquet* de Xénophon. Les différences bien plus nombreuses de ces deux ouvrages viennent de la profonde différence du génie de leurs auteurs. Elles viennent, surtout de ce que Xénophon s'est sans doute tenu plus exactement aux faits extérieurs tels qu'ils s'étaient passés dans le banquet véritable et rapporte les discours d'après la tradition, tandis que Platon emploie les données traditionnelles avec liberté et se sert des personnages que lui fournit l'histoire pour exposer successivement sous leur nom ses propres idées dans un ordre systématique. Ensuite Philon a très-bien remarqué que le *Banquet* de Xénophon se rapproche plus des habitudes de la vie ordinaire ἀνθρωπικώτερον, tandis que le *Banquet* de Platon nous transporte davantage dans la région de l'idéal. Tout y est plus pur et plus sévère. Ainsi Platon renvoie la joueuse de flûte, tandis que Xénophon l'admet, chap. II. En effet, dans les Banquets des Grecs, il n'y avait rien de plus ordinaire que d'avoir ainsi de la musique ou quelque autre divertissement, mais Platon s'écarte ici à dessein des habitudes de la vie des Grecs pour marquer le caractère austère de sa philosophie. Il avait déjà dit dans le *Protagoras :* Un banquet où se trouvent des

hommes honnêtes et bien élevés n'admet ni joueuse de flûte, ni chanteuse, ni danseuse, quand même on y boirait beaucoup. Cette phrase est une préparation au *Banquet*. Est-il besoin d'ajouter que comme les ressemblances du *Banquet* de Platon avec celui de Xénophon ne sont pas des plagiats, de même les différences ne sont pas le moins du monde des critiques de Xénophon? Elles ne sont pas là pour exprimer un dissentiment; mais elles manifestent une profonde différence, parce qu'en effet il y avait une profonde différence dans le génie et dans la manière de ces deux illustres élèves de Socrate. La supériorité philosophique de Platon est évidente, surtout dans le *Banquet*, ouvrage de la maturité de son talent, tandis que celui de Xénophon est une production de sa première jeunesse; mais on souffre de voir Wittenbach attribuer la composition du *Banquet* de Platon à l'idée puérile de montrer les défauts de celui de Xénophon, Wyttenb., *Bibliotheca critica*, I, *Fasc.* I, p. 34. Peut-être faut-il admettre ailleurs une controverse fort naturelle et fort honorable entre des hommes si dissemblables; pour de l'inimitié, jamais; à peine assez de polémique indirecte pour trahir les misères de l'humanité. Voyez l'excellent ouvrage de Boëck, *de Simultate quæ Platoni cum Xenophonte intercessisse fertur*, Berol., 1811, l'opinion d'Ast, à la fin de son examen

du *Banquet*, de Platon, p. 315, *Platon's Leben und Schriften*, 1815.

PAGE 236. — Eh quoi! s'écria-t-il en badinant, un homme de Phalère aller si vite?

... καὶ παίζων ἅμα τῇ κλήσει, ὁ Φαληρεὺς, ἔφη. BEKK., part. II, tom. II, p. 369.

On voit que cette traduction repose sur l'explication de Sydenham, qui s'appuie d'un passage de Xénophon, *Hipparch.* III, où il est dit que dans les jours de fête un cortége à cheval allait de Phalère à Athènes avec tant de lenteur que les premiers étaient de temps en temps forcés d'attendre les autres. Wolf trouve l'explication de Sydenham tirée d'un peu loin, et il soupçonne que la plaisanterie pourrait bien être seulement dans le ton, τῇ κλήσει. Schütz (*Lectiones platon.*, part. I, Ienæ, 1790) voit là une imitation de la formule solennelle employée dans les plaidoyers, où l'on ajoutait toujours au nom propre celui du dème auquel appartenait le prévenu. Ast pense que φαληρεὺς est une allusion à φαληρὶς à cause de l'identité de la prononciation, et φαληρὶς ou φαλαρὶς est une espèce d'oiseau noir marqué de blanc sur la tête, ce qui ferait allusion à la tête chauve d'Apollodore. Mais on ne voit ici ni ailleurs qu'Apollodore fût chauve; et quelle pitoyable plaisanterie ne serait-ce pas que de

dire à un homme qui marche vite, *Homme à la tête chauve, ne veux-tu pas attendre*, quand précédemment et plus tard il n'a été question de rien de semblable? L'explication de Sydenham, sans me satisfaire, me semble encore la moins mauvaise.

Page 237. — Agathon a remporté son prix et donné son banquet ol. 90. 4, c'est-à-dire quatre ol. avant la mort de Socrate. Voilà pourquoi peut-être Platon n'a rien mis dans le *Banquet* qui fasse allusion à la mort de Socrate, ni même aux périls qui le menacèrent plus tard. C'était la quinzième année de la guerre du Péloponèse, et tous les personnages du *Banquet* de Platon peuvent très bien avoir assisté au banquet réel. D'ailleurs il ne faut pas s'arrêter ici à une trop grande exactitude historique; il y a toujours dans Platon un fond historique, mais développé avec la liberté de la poésie et de la philosophie.

Page 247. — Au lieu de, « On fera le tour à commencer par la droite, » lisez, « On fera le tour de gauche à droite. »

Page 247. — Phèdre dit que nul poète jusqu'ici n'a loué l'Amour. Wolf remarque qu'il est bien extraordinaire que jusqu'à Platon aucun poète n'eût consacré un hymne à l'amour, car il faut entendre ainsi μηδὲν ἐγκώμιον, comme l'expliquent très bien les mots

qui précèdent, ὕμνους καὶ παιώνας ; autrement, s'il était question de simples éloges qui se trouvassent çà et là dans les poètes, Platon se serait trompé. Il paraît que l'hymne était réservé pour les divinités du culte positif, et n'avait pas encore été appliqué aux divinités qui étaient de simples créations de l'imagination des poètes; ou peut-être, ajoute Wolf, Platon a-t-il voulu montrer par là la légèreté de Phèdre qui avance avec assurance des choses inexactes.

Page 248. — Je sais bien au moins que je ne m'y opposerai pas, moi qui fais profession de ne savoir que l'amour. Bekk., p. 379 et 380.

Platon fait dire à peu près la même chose à Socrate dans le *Lysis*, et c'est de là qu'est tirée probablement cette phrase du *Théagès* : ἐγὼ τυγχάνω, ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν ἐπιστάμενος πλὴν σμικροῦ γέ τινος μαθήματος τῶν ἐρωτικῶν. La raison de cette prétention devient évidente quand on songe que l'objet de l'amour étant la beauté, le véritable amour a pour objet la beauté véritable, laquelle n'est pas la beauté physique, mais celle dont parle philosophiquement Diotime dans le *Banquet*, et que Phèdre nous avait laissé entrevoir à travers le prisme du symbole ; beauté qui est une des *idées* de Platon. On peut donc dire que la théorie de l'amour conduit à celle des idées ; et ce que Socrate (Xénoph. II, *Memor.* 6, 28)

avançait dans un sens tout moral, parce qu'il n'admettait d'autre beauté que celle du bien, καλὸ κἀγαθόν, Platon pouvait le répéter et dans ce sens et dans un sens plus relevé encore.

Page 249. — ... car il n'y a point de dieu plus ancien que lui. En voici la preuve.

Τὸ γὰρ ἐν τοῖς πρεσβύτατον εἶναι τὸν θεὸν τίμιον, ἦ δ' ὅς, τεκμήριον δὲ... Bekk., p. 380.

Sur ce principe que ἦ δ' ὅς ne peut pas plus être la fin d'une période que l'*inquit* des Latins, et d'après la leçon εἶδος pour ἦ δ' ὅς que donne Stobée et le manuscrit de Vienne, Creuzer (*Lect. platon. ad calcem Plotini de Pulchro*, p. 521) lit ὄνειδος, d'où il tire le sens suivant : De ce que l'Amour est le plus ancien des dieux, c'est-à-dire ἀπάτωρ καὶ ἀμήτωρ, cela est pour lui un opprobre, ὄνειδος; mais de ce qu'il est à lui-même ses aïeux, αὐτογενέθλος, αὐτοπάτωρ καὶ αὐτομήτωρ, ce qui aurait fait son opprobre fait sa gloire, ὄνειδος τίμιον. Reynders adopte sans difficulté cette leçon et ce sens.

Page 249. — Les vers de la *Théogonie* d'Hésiode cités ici, sont les vers 116, 117 et 120 des éditions. Les vers 118 et 119 des éditions ont-ils été négligés par Platon, parce qu'ils ne se rapportaient point à son

but? ou Platon ne les connaissait-il point, et ont-ils été ajoutés par une main étrangère et postérieure, comme le décident pour le vers 118, Heyne (*de Theogonia ab Hesiodo condita*, *Commentatt. soc. Gotting.*, t. II, p. 138), et Wolf (*Theogonia Hesiodea*, Halæ, 1783, p. 78)? Wolf ne donne pas d'autre raison de ce retranchement, sinon que, 1° Ἀθανάτων développe mal πάντων; 2° que Chalcidius, dans son commentaire sur le *Timée*, en traduisant ces vers, s'arrête dans sa traduction à ἀσφαλὲς αἰεὶ. La première raison est une simple affaire de goût, la seconde ne vaut absolument rien, car Chalcidius ne traduit pas davantage Τάρταρα ni Ἠδὲ Ἔρως. Une meilleure raison est que ce vers 118 ne se trouve point dans Sextus Empiricus, non plus que le vers 119, Τάρταρα. Cependant, bien examinée, cette raison n'est pas suffisante encore, car il est très probable que Sextus Empiricus aura cité Hésiode d'après Platon. Cornutus a lu ἀθάνατοι et les vers 118e et 119e. Il vaut mieux remarquer qu'Aristote, *Métaph.*, I, 4, citant probablement de mémoire, au lieu de ἠδ' Ἔρος ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, donne ἠδ' Ἔρος ὃς πάντεσσι μετὰ πρέπει ἀθανάτοισι. Schleiermacher, frappé du mauvais effet d'ἀθανάτων rapporté à πάντων, proscrit le vers 118 comme une glose, et enveloppe dans la même proscription le v. 119 Τάρταρα. Ast et Reynders se taisent sur cette difficulté.

Page 249. — Parménide a dit de son origine : L'Amour est le premier dieu qu'il conçut.

Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων. Bekk., p. 381.

On ne voit pas trop pourquoi Heyne n'a pas voulu laisser à Platon la citation de Parménide, et l'a considérée comme une glose tirée d'Aristote. Platon, plus bas (p. 284), cite encore ensemble Hésiode et Parménide. Quant au sujet de μητίσατο, Sydenham suppose que c'est Μῆτις, Ζεὺς ou Νοῦς, parce que la théologie orphique admet ces noms comme ceux des principes primitifs, et Parménide a beaucoup suivi Orphée, comme le dit Proclus dans son commentaire sur le *Timée* de Platon, II, p. 95, III, p. 155, 156. Schleiermacher croit que le vrai sujet de μητίσατο est δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ, et que l'on appelait aussi κληροῦχος Δίκη et Ἀνάγκη d'après Simplicius, p. 9. Voyez Fülleborn, Fragm. de Parménide, p. 86.

Page 250. — Il n'y a ni naissance, ni honneurs, ni richesses.....

Τοῦτο οὔτε ξυγγένεια οἵα τε ἐμποιεῖν οὕτω καλῶς οὔτε τίμαι οὔτε πλοῦτος οὔτ' ἄλλο οὐδὲν ὡς ἔρως .... Bekk., p. 381.

Wyttenbach, *Epist. critic.*, p. 9, propose εὐγένεια. Wolf incline pour la correction de Wyttenbach. On pense bien que Reynders l'admet aussi; il va même jusqu'à changer οὕτω καλῶς en οὔτε κάλλος, d'après quelques-uns des manuscrits de Bekker. Mais ce changement est tout-à-fait inadmissible, puisque l'amour étant fondé sur la beauté, la beauté ne peut être mise dans le nombre des choses que l'amour surpasse en puissance. Fischer et Ast ont très bien défendu la vulgate ξυγγένεια, comme se rapportant à Alceste, et comme ayant un sens beaucoup plus général qu'εὐγένεια. J'ai laissé *naissance* avec Racine; mais à la réflexion, je préfère ξυγγένεια : *ni les liens du sang*, etc.

Page 250. — De sorte que si, par quelque enchantement, un état ou une armée pouvait n'être composé que d'amans et d'aimés, il n'y aurait point de peuple qui portât plus haut l'horreur du vice et l'émulation de la vertu. Des hommes ainsi unis, quoique en petit nombre, pourraient presque vaincre le monde entier.—Bekk., p. 382.

Wolf cite à l'appui la chevalerie moderne, et il s'étonne que Platon n'ait pas fait dire un mot à Phèdre de la cohorte thébaine, qui dans l'antiquité réalisa le

projet indiqué par Phèdre, et qui, après avoir fait sous la conduite de Pélopidas, à la bataille de Leuctres (ol. 102, 2), des merveilles contre les Lacédémoniens, fut détruite à la bataille de Chéronée, ol. 110, 3. Voyez Plut. *Pelop.*; Maxim. Tyr., éd. Reiske, p. 82; Athénée, l. XIII; Élien, V. H., III, 9. Wolf en donne les raisons suivantes : « Peut-être le fait n'est-il pas très certain, car Plutarque s'exprime dubitativement sur l'amour qui unissait tous les soldats du bataillon sacré : Ενιοί φασιν ἐξ ἐραστῶν καὶ ἐρωμένων γενέσθαι τὸ σύστημα τοῦτο; ou peut-être l'amour des Thébains avait-il la même réputation que celui des Béotiens dont ils faisaient partie, et que Pausanias traite fort mal ; ou peut-être est-ce une distraction de Phèdre ; ou peut-être enfin le *Banquet* a-t-il été écrit avant l'olympiade 102, où le bataillon sacré fit ses preuves. » Cette dernière raison est selon nous la vraie. Ast au contraire s'imagine que la phrase de Phèdre fait allusion au bataillon sacré. L'allusion est aussi par trop indirecte. Nous y croyons d'autant moins, que nous voyons dans la phrase de Platon le développement de celle du *Banquet* de Xénophon, VIII, 32, 33; ouvrage de la jeunesse de Xénophon et composé bien évidemment avant la bataille de Leuctres.

PAGE 253. — Eschyle se moque de nous quand

il nous dit que c'était Patrocle qui est l'aimé... Bekk., p. 384.

Valckenaer (Eurip., *Rel.*, p. 13) pense que c'est ici une allusion aux *Myrmidons* d'Eschyle, et que cette allusion est une interpolation. Wolf est de cet avis, qui avait aussi entraîné Schleiermacher. Mais Bast, p. 18, 19, 20, Heyne (Hom., *Il.*, II, 786), Boëckh (*de Simultate quæ Platoni cum Xenophonte intercessisse fertur*, p. 17), et Ast, ont parfaitement démontré l'authenticité de ce passage, que Schleiermacher a fini par reconnaître.

Page 259. — Le perdre dans l'esprit des honnêtes gens.

... [φιλοσοφιάς] τὰ μέγιστα καρποῖτ' ἂν ὀνείδη. Bekk., p. 389.

J'ai traduit avec Racine et Ficin (*apud philosophos*) comme s'il y avait ἐκ τῆς φιλοσοφίας, et par φιλοσοφία j'ai entendu οἱ φιλόσοφοι; mais faute d'ἐκ ou d'ἀπὸ, Bekker, d'après l'avis de Schleiermacher, propose de retrancher φιλοσοφίας, quoiqu'il trouve ce mot dans tous ses manuscrits. Ast suppose que φιλοσοφίας contient une allusion cachée à des discours sur l'amour de quelques philosophes. Schleiermacher soupçonne que c'est une glose née de la phrase précédente :

Τοῦτό γε καὶ ἥ γε φιλοσοφία καὶ ἡ φιλογυμναστία. Mais nous ne croyons pas que ἐξ sous-entendu soit sans exemple, et cela admis, la phrase nous parait claire et même élégante. L'absence de τῆς ne fait pas une difficulté; voyez plus bas ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ.

Page 261. — ... Vous le voyez qui s'envole ailleurs.

. . . οἴχεται ἀποπτάμενος. Bekk., p. 391.

On ne saurait croire à quel point la langue de Platon réfléchit celle des poètes. Plus on le lit attentivement, plus on y découvre ou des portions de vers que ses contemporains rapportaient aisément à leur auteur, ou des expressions isolées empruntées à quelques poètes : c'est surtout Homère dont sa diction est toute pénétrée. Οἴχεται ἀποπτάμενος est évidemment homérique, *Il.*, II, 71; ᾤχετ' ἀποπτάμενος. Dans la phrase du *Menon*, Bekk., p. 71, τῇδε δοκῶ ζητοῦσι φανεῖσθαι, Heindorf voit la fin d'un hexamètre, et Ast soupçonne que le poète pourrait bien être Empédocle ou Parménide. Dans le discours de Pausanias, l'expression ingénieuse, ἵνα χρόνος ἐγγένηται ὃς δὴ δοκεῖ τὰ πολλὰ καλῶς βασανίζειν, rappelle Simonide dans Stobée, *Ecl. phys.*, I, p. 230, éd. Heeren : οὐκ ἔστιν μείζων βάσανος χρόνου οὐδενὸς ἔργου, et Euripide dans *Bellé-*

rophon (Stob., *Serm*. 114) : ὁ γὰρ χρόνος δίδαγμα ποικιλώτατον, d'où ce vers de Ménandre : ἤθους δὲ βασανός ἐστιν ἀνθρώποις χρόνος. Agathon dit que l'amour rend poète : son langage rappelle les vers d'Euripide dans *Sthenobœa :* ποιητὴν δ' ἄρα Ἔρως διδάσκει κ' ἂν ἄμουσος ᾖ τὸ πρίν.

Page 264. — Pausanias ayant fait une pause.

Παυσανίου δὲ παυσαμένου. Bekk., p. 394.

Quand Socrate rejette les jeux de mots de cette espèce sur les sophistes , il a très probablement en vue l'école sicilienne et Gorgias. Cependant Platon ne se refuse pas toujours ces jeux de mots, et ainsi jetés de loin en loin dans le laisser-aller de la conversation, ils ne sont pas dépourvus de grâce et de bon goût; car le bon goût dans la conversation consiste à éviter par dessus tout le ton solennel, et à mêler aux choses les plus graves, mais avec sobriété, les plaisanteries qui se présentent naturellement et qu'amène sans effort le rapport des mots. Les rejeter trahirait un peu de travail et le soin vigilant de la réflexion; la conversation les admet donc uniquement parce qu'ils se présentent, alors même qu'ils ne sont pas excellens; et elle les admet avec la seule précaution de s'en moquer un peu : ce qui doit dominer dans la conversation, c'est l'atti-

cisme et l'ironie. Par exemple, *Rép.* X, voyez le jeu de mots d'ἀλς, Ἀλκινος et ἄλκιμος, etc.

Page 265. — Thiersch prétend que le discours d'Éryximaque est obscur par deux raisons : d'abord parce que c'est le discours d'un physicien et d'un médecin dont les idées et le langage ne peuvent être d'une clarté populaire; ensuite parce que ce discours est réellement tiré en partie de quelques ouvrages d'Éryximaque ou d'un autre médecin. Sans aller jusque-là, et sans trouver comme lui certaines phrases d'Éryximaque inintelligibles (Thiersch, *Specimen*, p. 13) nous croyons aussi que pour bien entendre ce discours, d'un style tout-à-fait médical, il faut avoir devant les yeux une foule d'expressions techniques de la médecine grecque, et beaucoup d'endroits d'Hippocrate, le médecin grec par encellence, que Platon devait surtout imiter. Sydenham avait déjà eu l'heureuse idée d'éclairer plusieurs parties du discours d'Éryximaque par des rapprochemens avec Hippocrate : Thiersch a complété Sydenham. Nous joignons ici l'indication des passages d'Hippocrate qui se rapportent directement ou indirectement au discours d'Éryximaque. Hippocrate, *de Vict. rat.*, p. 8 et 9, éd. Foes; *de Carnib.*, p. 29; *de Morbo sacra*, p. 94; *de Genitura*, p. 12. L'opinion de l'ancienne physique

était que le corps est un assemblage d'eau et de feu, et par conséquent le théâtre d'une guerre perpétuelle. La médecine est l'art de maintenir la paix et l'équilibre. Par conséquent la médecine entière est l'art de l'évacuation et de la réplétion, en entendant ces mots dans leur signification la plus générale : car la réplétion, πλήρωσις, ne se dit pas seulement, selon Hippocrate, des alimens et de la boisson, mais de l'air, de la chaleur, de la respiration, c'est l'assimilation des modernes; et l'évacuation se dit de toutes les dépenses que fait le corps, d'une manière ou d'une autre, par la sueur, la marche, la respiration, etc. (*De Vict. rat.*, p. 7; *de Morb. sacro*, p. 941). L'état sain est l'équilibre entre la déperdition et l'assimilation (*de Vict. rat.*, p. 13); la maladie est la rupture de l'équilibre (*De Morbis*, p. 4; *de Prisc. medic.*, p. 12; et *de Insomn.*, p. 44.) On voit alors l'immense influence du froid et du chaud, et les perturbations qu'ils peuvent apporter. L'augmentation ou la diminution du froid et du chaud est un désordre dans l'évacuation et la réplétion. La médecine veille sur ces perturbations et maintient l'harmonie des élémens contraires, c'est-à-dire du froid et du chaud, pour maintenir celle de la réplétion et de l'évacuation. (*De Morbo sacro*, p. 94; *de Prisc. medic.*, p. 12; *de Vict. rat.*, p. 7.) De là les opinions médicales et physiologiques analogues rapportées par Plut., *de*

Plac. Phil., V, 30, et par Galien. Ce tempérament entre le froid et le chaud, entre l'expansion et l'assimilation est l'amour. La médecine, dans le discours d'Éryximaque, est donc la science de l'amour dans les corps. Quant au discours d'Agathon, Thiersch a très bien fait voir que Platon a si bien saisi et exprimé le caractère généralement attribué à ce personnage, qu'il semble s'être servi de ses ouvrages. Agathon est dans Platon tel que le représente Aristophane, *Thesmoph.*, 39, et tel que le peignent les fragmens de ses tragédies. Tout son discours est non-seulement poétique, mais presque rhythmique, et Thiersch s'amuse à le mettre en vers de différentes mesures : *ii versus aut ipsius Agathonis habendi, aut Platone ita efformati sunt, ut illo poeta digni videantur*. La conclusion est trop forte sans doute, mais le caractère rhythmique est si évident dans tout le discours d'Agathon, que naturellement ce discours se termine par des vers. Il est à regretter que Thiersch n'ait pas fait le même travail sur le discours d'Aristophane, et qu'il ne l'ait pas éclairé de tous les rapprochemens que peut fournir l'étude du grand comique. Il est à regretter surtout que personne n'ait appliqué la même critique au discours de Diotime, et n'y ait pas recherché les élémens théologiques, les traditions orphiques et les emprunts pythagoriciens qui sont manifestes dans cet admirable

discours, et qui sont tous fondus d'une manière indivisible, et rattachés à la théorie des idées. Plus on approfondira ainsi les Dialogues de Platon, et plus on y retrouvera d'élémens réels et historiques librement employés.

PAGE 266. — L'unité, dit-il (Héraclite), en s'opposant à elle-même, produit l'accord, par exemple l'harmonie d'un arc ou d'une lyre.

Τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας. BEKK., p. 397.

Selon Schleiermacher, les mots qui appartiennent ici à Héraclite ne peuvent être que τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ξυμφέρεται, phrase expliquée par celle du *Sophiste*, ou ἀεὶ est ajouté, sans qu'on sache trop s'il appartient à Platon ou à Héraclite. Cette opinion d'Héraclite est citée dans Aristote, *Éthique à Nicom.*, VIII, 2. Τὸ ἀντίξουν συμφέρον, καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν, καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι. Plut., *Isis et Osiris* : Πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα τῶν πάντων. Voyez aussi Orig. *contre Celsus*, VI. Philon. *Quis rerum div. hær.* Schleiermacher veut encore qu'ἁρμονίη κόσμου seulement soit d'Héraclite, et non pas ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας, phrase qui déplaît fort à Schleiermacher, l'arc faisant une mauvaise figure avec la lyre : quelque chose sur l'harmonie des opposés

dans les tons est tout ce qu'on peut prêter à Héraclite, selon Schleiermacher; supposition que justifierait assez cette phrase de l'*Éthique à Eudème*, VII, 1 : οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ ἄῤῥενος καὶ θήλεος ἐναντίων ὄντων. Bast. (p. 39-43) avait déjà été si choqué du τόξου τε καὶ λύρας, qu'il supposait que τόξου τε est une corruption de τοῦ ὀξέος, et que les copistes ayant vu dans le *second Hippias* τόξον ὡσαύτως καὶ λύρα, ont transporté dans le passage équivoque du *Banquet* τόξου τε καὶ λύρας, et il propose de lire τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος, que Platon répète un peu plus bas : οὐ γὰρ δή που ἐκ τῶν διαφερομένων γε ἔτι τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος ἁρμονία ἂν εἴη. Bast aurait pu s'appuyer du passage de l'*Éthique à Eudème*, que nous avons cité. Cependant Tennemann (*Hist. de la phil.*, I, p. 228) défend la Vulgate par un passage décisif de Simplicius sur la physique d'Aristote, p. 11; passage qui, ne pouvant être tiré de celui du *Banquet*, en confirme l'authenticité; et Tennemann prouve fort bien, non-seulement contre Bast, qu'il faut lire ici τόξου τε καὶ λύρας, mais encore contre Schleiermacher, que ces expressions sont d'Héraclite. Il en résulte que, bien que les phrases de Plutarque (*Isis et Osiris*) de Porphyre (*de Antro Nymph.*), soient tirées immédiatement de la phrase du *Banquet*, elles n'en sont pas moins valables.

PAGE 272. Il faut admirer que Platon fasse parler Aristophane précisément avec le double caractère empreint dans ses comédies, savoir la grandeur et la profondeur dans le corps de la pensée, et une haute bouffonnerie dans la forme. Sous le mythe des androgynes, par exemple, sont cachées les vérités les plus profondes, au point qu'un auteur ecclésiastique, Eusèbe (*Prép. év.*, XII, 7), a vu dans le discours d'Aristophane une contre-épreuve de la *Genèse*, où il est dit que Dieu créa l'homme mâle et femelle, et tira ensuite la femme des côtes de l'homme. Sans doute il ne faut pas de cette ressemblance et de quelques autres, conclure, avec plusieurs auteurs ecclésiastiques, que Platon, dans son voyage en Égypte, avait vu les livres de Moïse et des prophètes, et les avait imités, d'où le mot célèbre *Plato Moses atticizans;* mais il ne faut pas non plus nier un rapport réel au milieu des plus profondes différences. De même, quelque arbitraires que soient les explications allégoriques que Pimander et autres ont données de la fable des androgynes, il est impossible de se refuser à voir dans cette fable un certain fond philosophique au milieu des jeux de l'imagination d'Aristophane. Vouloir attacher à chaque détail une idée générale, ce serait détruire la liberté de l'esprit grec, de celui d'Aristophane et de Platon : mais, d'un autre côté, ne voir dans tout cela qu'un pur jeu de l'imagi-

nation, c'est ne pas comprendre la condition de tout libre développement qui doit reposer sur une base fixe; c'est nier les traditions antiques qui ont servi de fondement, en Grèce, à l'art comme à la philosophie, à l'imagination comme à la raison. La lune à la fois mâle et femelle est une opinion pythagoricienne et orphique. (*Orphic.*, IX, v. 4; Herm., p. 266, et Timée de Locres.) La révolte des hommes primitifs contre les dieux est aussi un trait emprunté aux plus vieilles mythologies.

Page 273. J'ai traduit κυβιστᾷν par *faire la roue;* c'est un équivalent; mais κυβιστᾷν exprime seulement les mouvemens cylindriques que faisaient les danseurs tantôt sur leurs jambes, tantôt sur leurs mains, tantôt sur la tête. Wolf remarque avec raison qu'un pareil mouvement cylindrique était beaucoup plus gracieux que la roue des modernes. Dans le *Banquet* de Xénophon, on voit aussi une danseuse qui danse sur la tête au milieu d'épées, espèce de jeux venus de l'Orient, qu'exécutent encore aujourd'hui beaucoup de bateleurs.

Page 274. — ... Et il la fit de la manière que l'on coupe les œufs lorsqu'on veut les saler, ou qu'avec un cheveu on les divise en deux parties égales.

... ὥσπερ οἱ τὰ ὄα τέμνοντες καὶ μέλλοντες ταριχεύειν, ἢ ὥσπερ οἱ τὰ ὠὰ ταῖς θριξίν. BEKK., p. 404.

Sydenham, qui ne voit pas pourquoi on couperait des œufs avec des cheveux plutôt qu'avec un couteau, croit que la fin de la phrase ἢ ὥσπερ οἱ τὰ ὠὰ τ. θ. est une glose née de ὥσπερ οἱ τὰ ὠὰ τέμνοντες, et il soupçonne que ταῖς θριξὶ vient de εἰς ταρίχευσιν, qu'il propose à la place de καὶ μέλλοντες ταριχεύειν, en supposant que εἰς ταρίχευσιν avait éte abrégé dans le ms. en εἰς ταριχ͂σιν. Ruhnken, Valkenaer et Toup, suivis par Wolf, lisent au lieu de ὠὰ, dans le premier membre de la phrase ὄα, c'est-à-dire certains fruits que l'on mangeait après le repas. Voyez Ruhnken, sur *Timée*, p. 136. Toup (*Emendatt. in Suid.*) tire d'un passage de Plutarque (Ἐρωτικά), qui est une allusion évidente à celui du *Banquet*, l'addition διαιροῦντες après θριξίν, et Wolf introduit dans le texte cette addition. Bast doute beaucoup, ainsi que Ruhnken, de la bonté de l'addition διαιροῦντες, et il incline fort à l'opinion de Sydenham, qui voit une glose dans la seconde comparaison. Quant à la première, il admet la correction de Ruhnken, τὰ ὄα pour ὠὰ, d'après cette opinion de Ruhnken : *Ova secta sale esse condita, ut diutius conservarentur, ecquis fando audierit?* Nous remarquons toutefois que dans Plutarque il est dit positivement

que les anciens coupaient les œufs avec un cheveu, ce qui justifie le second membre de la phrase, et même le premier; car, malgré l'assertion de Ruhnken, on ne voit pas pourquoi les anciens n'auraient pas salé les œufs, comme semble l'indiquer cette phrase d'Athénée, III : Τὰ μέντοι τῶν ἰχθύων καὶ τῶν ταρίχων ὠὰ πάντα δύσπεπτα. D'ailleurs, ταριχεύεσθαι ne suppose pas toujours à la rigueur la salaison proprement dite, ἅλμη, mais la simple conservation par le moyen d'une substance quelconque, et c'est ainsi qu'Henri Étienne veut entendre ce passage : *qui ova dissecant et in muriâ servare volunt.* Columella, *de servandis ovis : alii in muriâ tepefacta durant ova.* Ταριχεύεσθαι se disait aussi de la conservation par le vinaigre. De tout cela il résulte que si la correction ὅα n'est pas mauvaise, elle n'est pas non plus absolument nécessaire. Cependant Bast, Ast et Schleiermacher n'ont pas hésité à l'admettre; Bekker l'a admise dans son texte, quoique tous les mss. unanimement donnent ὠά. J'ai suivi les mss.; je les ai suivis encore en conservant avec Bekker et Schleiermacher ἢ ὥσπερ οἱ τὰ ὠὰ ταῖς θριξίν. — Louis Le Roi, sur l'avis de Pélicier, évêque de Montpellier, lit : τὰ ὠὰ τέμνοντες, et entend par là des ὠὰ τάριχα, œufs salés, desséchés, qui excitent l'appétit et font beaucoup boire. Louis Le Roi cite Hippol. Salvien, *des Poissons*, 12, du mulet, etc.

PAGE 275. — Comme des souvenirs de l'ancien état.

. . . μνημεῖον εἶναι τοῦ παλαιοῦ πάθους, Bekk., p. 405; et au commencement de ce discours, δεῖ δὲ πρῶτον ὑμᾶς μαθεῖν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ τὰ παθήματα αὐτῆς, BEKK., p. 402.

Παθήματα sont les différens changemens que la nature humaine a subis depuis son état primitif jusqu'à nos jours. Παλαιοῦ πάθους désigne l'accident de la séparation, dont les plis laissés sur le ventre et le nombril sont un vestige. J'ai mal à propos, dans ma traduction, rapporté πάθους à l'état antérieur à la séparation. Au lieu de *comme des souvenirs de l'ancien état*, lisez : *en souvenir de l'ancienne disgrâce.*

PAGE 276. — Sole, ψῆτται.

C'est, comme le veut Blumenbach, cité par Wolf, une espèce analogue qu'on appelle *plie*, et qui a cela de remarquable qu'elle a les deux yeux et les deux fosses nasales d'un seul côté, et une bouche oblique. Voyez Ruhnken, sur *Timée*, p. 198. Schleiermacher traduit par *Schollen*, *plies*, et fait remarquer avec raison que ces poissons, même pris en entier, ont l'air de moitiés de poisson, et ressemblent par là aux moitiés d'homme d'Aristophane. Il faut donc traduire *plie*

et non *sole*. Ficin : *quemadmodum pisciculi qui psettæ vocantur*. Le Roi le reprend, et traduit *des plies*. Aristote, *Hist. des anim.*, IV, 11. Gasa, au chap. VI du même livre, au chap. IX du cinquième, et au chap. XXXVII du neuvième, traduit ψῆτται par *passeres*. Pline, IX, 20 : *marinorum alii sunt plani, ut rhombi, solei ac passeres.* On les appelait *passeres*, pour la ressemblance de leur couleur avec celle des moineaux. Horat., *Sat.* VIII : *ut vel continuo patuit, cum passeris atque Ingustata mihi porrexerit ilia rhombi*. Aristote, au traité du *Marcher des animaux*, appelle ἰχθύας ψηττοειδεῖς tous poissons plats qui ont les yeux penchés en avant.

PAGE 279. — ... Semblables à des dés séparés en deux.

... ὥσπερ λίσπαι, BEKK., p. 409.

Sydenham croit que ce mot est corrompu ; Ficin et Cornaro entendent une espèce de petits animaux. Hésychius entend par λίσπαι des gens qui ont les fesses usées (c'est l'avis de Turnèbe sur l'autorité d'Hésychius, à ce que dit Louis Le Roi), expression que l'ancienne comédie appliquait aux Athéniens. Mais Suidas donne l'explication généralement reçue de dés coupés au milieu. Voyez Ruhnken, sur le *Timée*, p. 126 ; car l'explication d'Hésychius ne peut aller dans une phrase comme celle-ci : διαπεπρισμένοι κατὰ

τὰς ῥῖνας γεγονότες ὥσπερ λίσπαι. Platon aurait mis très probablement κατὰ τὰς ῥῖνας καὶ πυγὰς, et il faut que la comparaison se rapporte à un objet qui n'ait pu entrer directement dans la phrase précédente. Schneider, dans son dictionnaire, explique λίσπαι, « *les moitiés d'un dé coupé en deux, qui servaient de moyen de se reconnaître à ceux qui avaient lié hospitalité.* » C'est le vrai sens de λίσπαι. Aristophane avait appelé plus haut ces moitiés d'homme ξύμβολα (Bekk., p. 406), ce qui est justement la même chose que λίσπαι. Les *tesseræ hospitalitatis* et les λίσπαι s'appelaient ξύμβολα.

PAGE 279. — Comme les Arcadiens par les Lacédémoniens. BEKK., p. 409.

Le Διοικισμὸς Μαντινείων (Xén. *Hell.*, V, 2; Diod. Sic., XV, 5, éd. Wesseling) eut lieu ol. 98, 4, c'est-à-dire 385 avant J.-C. Or le banquet d'Agathon eut lieu ol. 90, 4, 417 avant J.-C. L'anachronisme est évident. Socrate était mort (ol. 95, 1480 avant J.-C.) bien avant l'événement auquel il est fait ici allusion. Cet anachronisme, d'ailleurs fort naturel, prouve que le *Banquet* n'a pu être composé moins de quinze ans après la mort de Socrate, et avant que Platon eût quarante-cinq ou cinquante ans.

Page 283. — Tout le monde a remarqué dans le discours d'Agathon le caractère général d'élégance froide et un peu maniérée que l'antiquité attribue à ce poète. Par exemple, dans le détail, Boeck a fait remarquer à Schleiermacher qu'Aristote, *Rhét.*, III, 3, attribue au rhéteur Alcidamas l'expression, *les lois, reines de l'État*, οἱ πόλεως βασιλεῖς νόμοι, et qu'il la donne comme une ψυχρὰ λέξις.

Page 284. — Ces vieilles querelles de l'Olympe que nous racontent Hésiode et Parménide. Bekk, p. 413.

Ast ne pouvant attribuer de la mythologie à Parménide, propose de lire *Épiménide*, lequel a dû écrire Κουρήτων καὶ Κορυβάντων γένεσιν. Mais si le vers attribué plus haut par Platon à Parménide (voyez, p. 423, la note à la p. 249, Bekk., p. 381) lui appartient réellement, comme on n'en peut douter d'après l'autorité d'Aristote, sans parler de celle de Platon, c'était déjà de la mythologie; car, quel que soit le sujet de μητίσατο, Ἔρωτα est un personnage symbolique qui n'a rien à voir avec la métaphysique d'Élée. La solution généralement admise est que, dans la seconde partie de son ouvrage, Parménide ne suivait plus une marche scientifique, et que par conséquent il y avait pu parler le langage de la mythologie du temps. Sydenham ne voyant

pas où Parménide a traité des querelles mythologiques des dieux, suppose que Platon veut montrer ici que le jeune poète Agathon ne comprend pas le sens philosophique de Parménide.

PAGE 296. — Discours de Diotime.

Si l'on veut lire la théorie platonicienne de la beauté dégagée des entraves du dialogue et sous une forme didactique, on n'a qu'à lire le chapitre de Plotin sur la beauté, avec le morceau du commentaire de Proclus sur le premier Alcibiade qui se rapporte à la théorie de l'amour, et on ne peut entreprendre cette lecture difficile sous les auspices d'un meilleur guide que M. Creuzer, dans son édition de ce morceau de Plotin : *Plotini liber de Pulchritudine. Accedunt Anecdota græca Procli*, etc., *Heidelbergæ* 1814. Dans le vaste commentaire que le savant éditeur a joint à ces deux morceaux, on trouvera toutes les explications philologiques, historiques, mythologiques et philosophiques qui peuvent éclairer le sujet et introduire dans les profondeurs de la philosophie d'Alexandrie. A la suite de ce commentaire, se trouvent, sous le titre de *Lectiones platonicæ*, des variantes de quelques manuscrits de Platon avec des notes de M. Creuzer. On ne consultera pas sans fruit celles qui se rapportent au *Banquet*, alors même qu'on ne serait pas tenté d'admettre

les conjectures quelquefois un peu fortes de l'illustre éditeur. Nous avouons, par exemple, que celle de τίμιον ὄνειδος (voyez la note p. 421) ne nous a pas convaincu.

Page 299. — On a expliqué diversement le mythe de Πόρος et Πενία. Sydenham entend par la Μῆτις orphique l'intelligence divine, laquelle produit d'elle-même les *idées* que Platon appelle ici πόρος, riche émanation de l'intelligence dont participe la pauvreté, πενία, c'est-à-dire la matière qui, sans sa participation aux idées, manquerait de forme. La naissance de Vénus est celle de l'ordonnance de la nature, de la beauté visible, sortie de l'Océan ou du chaos. Le jardin de Jupiter est l'espace infini, où la richesse et la beauté des idées se manifestent, et s'associent à la matière; union de laquelle résultent des êtres dépourvus par leur rapport à la matière, riches par leur rapport à leur principe idéal, et tendant à la perfection de la partie idéale de leur nature. Cette tendance à la perfection absolue dans un être raisonnable est l'amour. Mendelsohn a expliqué autrement ce mythe (*Philosoph. Schriften*, Ire partie.) Par πενία il entend le mouvement de notre imagination, et par πόρος la beauté et la perfection de la variété; de leur rapport résulte l'amour. — L'explication d'Ast

ne diffère pas essentiellement de celle de Sydenham. Selon lui, πόρος (le πλήρωμα des écrivains postérieurs) est le souverain bien; πενία est le besoin de ce bien. Πόρος est le fils de Μῆτις; car Μῆτις, le νοῦς, le λόγος des philosophes, en ayant la conscience d'elle-même, produit le souverain bien comme attaché essentiellement à soi. Il faut ajouter que mythologiquement, tout rapport présupposant deux termes, et par conséquent étant produit par eux, est symbolisé sous l'expression d'enfant. Le rapport de πενία à πόρος est le désir ou l'amour, ἔρως. Cet ἔρως habite dans la ψυχὴ, la Psyché mythologique. Psyché ne peut vivre sans l'amour. Le nectar, selon Sydenham, ici comme dans le *Phèdre*, est la félicité que goûte l'intelligence divine, et toute intelligence plus ou moins semblable à l'intelligence divine, dans la contemplation de la beauté idéale et parfaite. — Sur cette fable, voyez, dans l'antiquité, Plut. *Isis et Osiris;* Maxim. Tyr., X, 4; Thémist., *Orat.* 13; Eusèbe, *Prép. évang.*, XII, 11; Orig. *contre Cels.*, IV; Plotin, III, 5; Porphyre dans Stobée, *Ecl. phys.*, II, p. 268, éd. Heeren. Remarquons seulement qu'Eusèbe rapproche le *paradis* de Moïse (mot persan qui veut dire aussi *jardin*) du jardin de Jupiter, τὸν Διὸς κῆπον.

PAGE 305. — On a dit... que chercher la moitié

de soi-même, c'est aimer; pour moi, je dirais plutôt qu'aimer, etc.

C'est une allusion au discours d'Aristophane, allusion contre laquelle Aristophane allait se lever lorsque Alcibiade est entré.

PAGE 320. — Pour en orner celle du plus sage et du plus beau des hommes, s'il m'est permis de parler ainsi.

... ἵνα ... τὴν τοῦ σοφωτάτου ... κεφαλήν, ἐὰν εἴπω οὑτωσί, ἀναδήσω ... BEKK., p. 447.

Ἐὰν εἴπω οὑτωσί se rapporte, selon Wolf, à τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου, qu'Alcibiade applique seulement à Agathon, ce qui peut paraître assez impoli pour le reste de la compagnie. On pourrait entendre aussi qu'Alcibiade, étant ivre, demande grâce pour une affirmation aussi positive qui exigerait un peu plus de sang-froid et de réflexion. Aussi ajoute-t-il : *Vous vous moquez de ce que je dis comme de paroles d'un homme ivre; mais moi, je sais que ce que je dis est vrai.*

PAGE 325. — Je dis d'abord qu'il ressemble à ces Silènes.....

Ces Silènes étaient, d'après Heyne que cite Wolf, des espèces d'étuis dans lesquels on enfermait les statues de prix, pour les garantir, dans les appartemens, de la poussière et de la malpropreté; on les découvrait dans l'occasion. On avait donné à ces étuis la forme de silènes uniquement par élégance, et les artistes dans leurs ateliers s'en servaient aussi pour conserver leurs ouvrages. D'ailleurs quant à la comparaison de l'ame et des discours de Socrate avec des statues de divinités, elle a été souvent reproduite dans l'antiquité. Élien compare les discours de Socrate avec des statues de Pauson, V. H., XIV, 15. Voyez Böttiger, *Musée attique*, t. I, partie II, p. 355. Creuzer, *Studien*, partie II, p. 271.

PAGE 329. — Vous voyez aussi que c'est un homme qui ignore toutes choses et n'entend rien à quoi que ce soit; il en a l'air au moins. Tout cela n'est-il pas d'un Silène? Tout-à-fait.

... Καὶ αὖ ἀγνοεῖ πάντα, καὶ οὐδὲν οἶδεν, ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ. Τοῦτο οὐ σειληνῶδες; σφόδρα γε. BEKK., p. 455.

La difficulté de ce passage est résolue par la ponctuation de Bekker, sur l'opinion de Schleiermacher. Tous les mss. de Bekker, un seul excepté, portent οὐ. Voyez, dans la note d'Ast, les différentes opinions de-

puis Henri Étienne jusqu'à Creuzer (*Studien*, partie II, p. 231 et 290.) Ast s'obstine à lier τοῦτο à τὸ σχῆμα αὐτοῦ, et à séparer ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ de ce qui précède, entendant ainsi : *car cette figure n'est-elle pas d'un Silène?*

PAGE 330. — ... A savoir enfin à quoi m'en tenir...

... ἀλλ' ἰστέον ἤδη τί ἐστι τὸ πρᾶγμα. BEKK., p. 457.

Ce qu'il en est, *à quoi s'en tenir*. Rien de plus simple. Les mss. le donnent, la langue l'admet, le bon sens l'autorise. Cependant Wyttenbach n'hésite pas à proposer ἀλλ' ἰτέον ἤδη ἐπὶ τὸ πρᾶγμα, aller au fait. Reynders n'hésite pas non plus à admettre cette correction, et beaucoup d'autres du même genre. Il est heureux qu'enfin cette manie de corriger les textes fasse place au soin de les étudier et de les approfondir.

PAGE 331. — Le vin avec ou sans l'enfance dit la vérité, selon le proverbe.

Τὸ λεγόμενον, οἶνος ἄνευ τε παίδων καὶ μετὰ παίδων ἦν ἀληθής. BEKK., p. 457.

Wolf croit que le proverbe embrassait toute la phrase : οἶνος ἄνευ τε παίδων καὶ πετὰ παίδων ἦν ἀληθής.

Le proverbe était ; *le vin et les enfans disent la vérité*, et comme dans le cas présent Alcibiade est ivre et ne se croit pas un enfant, il ne cite qu'une partie du proverbe : le vin est vrai, dit-il, et ajoutez ou n'ajoutez pas la fin du proverbe, laquelle n'est pas ici de mise. Ast tombe dans la même erreur que Wolf. Photius, *Lexicon*, p. 235, au mot οἶνος ἄνευ τε παίδων, dit : δύο παροιμίαι, ἡ μὲν, οἶνος καὶ ἀλήθεια, ἡ δὲ, οἶνος καὶ παῖδες ἀληθεῖς.

Page 337. — Sur cet exemple extraordinaire des longues méditations de Socrate dans une immobilité complète, voyez Aulu-Gelle, II, 1, où Aulu-Gelle s'appuie de l'autorité de Phavorinus.

NOTES

ADDITIONNELLES.

PHÈDRE.

Méthode dialectique.

Page 97. C'est ici que pour la première fois se montre la méthode dialectique de Platon, laquelle consiste dans la définition *per genus et per differentiam*, c'est-à-dire la synthèse et l'analyse, l'une qui s'élève à l'idée générale, l'autre qui poursuit l'idée générale dans toutes les idées particulières qu'elle renferme, deux procédés qui divisent et rassemblent tour à tour les élémens d'une question et embrassent à la fois l'ensemble et les détails d'une matière. La méthode de Platon consiste à partir d'un principe général, puis, au lieu de s'y tenir comme à une formule abstraite et stérile, à le faire passer à travers les contradictions de la réalité et de la particularité, de manière à l'enrichir successivement de toutes les idées particulières qu'il traverse et qu'il s'assimile, à pré-

senter successivement son unité sous l'aspect de la variété la plus étendue, à développer toute la puissance qui est en lui, c'est-à-dire toutes les formes qu'il peut revêtir. Il semble par ce passage que Platon est le premier qui ait employé le mot διαλεκτικὸς dans un sens absolu, marquant ainsi par la création du mot l'invention de la chose, ou du moins son emploi systématique. En effet la phrase de Platon semble indiquer un néologisme : *Ceux qui ont ce talent, Dieu sait si j'ai tort ou raison, mais enfin jusqu'ici je les appelle dialecticiens.*

Quoi qu'il en soit, si Platon a philosophiquement inventé la dialectique, en l'élevant à la hauteur et à l'autorité d'une méthode, il en avait trouvé le germe et l'image dans *la conversation* (διαλέγεσθαι) de Socrate. Socrate enseignait en causant; et la dialectique qui va d'un point de vue à un autre, est la conversation dans son idéal. Ensuite dans la conversation, ce qui domine est la critique; aussi Socrate était-il éminemment négatif. De même la dialectique de Platon a-t-elle une apparence toute négative, et opère-t-elle par la critique, par l'exposé successif des différens points de vue d'une idée qu'elle convainc tour à tour d'être incomplets et insuffisans sans être absolument faux, c'est-à dire de n'être point adéquats à l'idée fondamentale tout en la réfléchissant par ses dif-

férens côtés. Et voilà pourquoi la dialectique platonicienne a employé et a dû nécessairement employer le dialogue comme sa véritable forme. Ainsi la dialectique, née peut-être de la conversation, y retourne en lui empruntant sa forme, mais en l'idéalisant; et Aristote n'est entièrement sorti du dialogue que parce qu'il a converti la dialectique de Platon en logique, et substitué à la démonstration par induction, qui est le propre de la dialectique et du dialogue, la démonstration par déduction, qui appartient à la logique proprement dite, absorbant toute apparence négative dans le dogmatisme de la marche didactique, et ne lui laissant qu'une petite place dans cette partie spéciale de la démonstration qu'on appelle réfutation, tandis que dans Platon la réfutation était la démonstration tout entière. On trouve dans le *Philèbe* une exposition de la méthode de Platon, qui rappelle tout-à-fait ce morceau du *Phèdre ;* voyez aussi le *Sophiste* et le *Politique*. On peut dire que cette méthode contient les deux idées fondamentales de toute philosophie, savoir l'idée de l'unité et celle de la multiplicité fondues ensemble et employées comme élémens intégrans d'une méthode unique, image parfaite de la vie réelle dans laquelle l'unité, sans cesser d'être unité, se développe en variété. Sous ce rapport on ne peut trop admirer déjà la sagesse de Platon,

qui, trouvant les écoles antérieures et contemporaines sous la domination exclusive de l'idée de l'unité ou de l'idée de multiplicité, et par conséquent de deux méthodes exclusives, la synthèse ou l'analyse, la spéculation *a priori* ou l'examen détaillé des choses, au lieu de suivre l'une ou l'autre de ces deux tendances, les coordonna entre elles, de deux méthodes ennemies fit une seule méthode, développa l'esprit pythagoricien avec la liberté de l'esprit ionien, et commença ainsi en fait de méthode ce qu'il accomplit plus tard dans le système entier de la philosophie.

Antécédens historiques du Phèdre.

Dans le mythe il y a, p. 57, une allusion indirecte aux mystères. Platon y compare la perception de *l'idée* absolue du beau, placée en dehors de ce monde visible, à l'initiation aux mystères. — Page, 55, il dit que celui dont la mémoire est toujours avec les ressouvenirs des perceptions antérieures à cette vie, celui qui vit dans les *idées*, participe aux vrais mystères et est seul un véritable initié. L'expression de μακάριαν ὄψιν et d'ἐποπτεύειν appartient à la langue des mystères; ἁπλὰ φάσματα sont les visions pures et sublimes qui étaient offertes à la fin aux initiés; et il est possible que ἀτρεμῆ exprime l'horreur religieuse

que faisaient d'abord les représentations employées dans les initiations. Il en est de même du πρῶτον ἔφριξε, εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται. Il y a un passage de la *Théologie platonicienne* de Proclus, liv. I, chap. III, p. 7. qui développe cet endroit. Voyez Heindorf, p. 262. — P. 71. Les amans, à la fin de la vie, ne sont pas envoyés dans les ténèbres sous la terre, parce qu'ils sont supposés avoir déjà commencé le voyage céleste. *Être envoyé sous la terre* appartient à la langue des mystères; voyez le *Phédon*. Il y a donc un regard aux mystères dans tout ce mythe, mais en même temps un libre esprit se joue dans les détails et préside à la coordonation de l'ensemble; il y a un certain parfum de mysticisme avec une assez grande indépendance philosophique. On peut dire que s'il y a quelques données étrangères à Platon dans ce mythe, la composition totale lui appartient. En Grèce le propre de la religion était d'être souple et de se prêter à une représentation un peu arbitraire de la part de chacun. L'idée de la mythologie grecque est précisément de n'être pas parfaitement arrêtée; de là des cultes variés, un sacerdoce peu compacte, la liberté la plus grande laissée à l'imagination des poètes, et l'arbitraire des mythes que l'on appelle poétiques. Si les mythes des poètes étaient libres, ceux des philosophes l'étaient bien plus, et cette liberté ne semblait point

une impiété. Dans les poëtes, la religion était au service de l'imagination; dans les philosophes, elle se laissait exploiter par la raison et la science qui mettaient à contribution ses traditions, et y puisaient avec respect et indépendance. Dans le *Phèdre*, le mythe montre bien une âme attachée à la religion de son pays, pleine de respect pour les mystères qui en devaient être la partie la plus profonde; mais on y reconnaît un philosophe qui, selon l'école de Pythagore, au lieu de s'asservir à la tradition, s'en sert comme d'une forme pour ses propres idées. J'y trouve sans doute un caractère orphique, mais surtout un caractère pythagoricien; encore ce caractère est plutôt dans l'idée de mettre les formes de la religion au service de la philosophie, et dans un certain nombre de points importans, que dans l'ensemble, et dans la donnée fondamentale laquelle est tout-à-fait propre à Platon. En effet le fond du mythe est la théorie des idées. Les idées sont en Dieu, au-delà du monde et au-delà du ciel; leur lieu est l'intelligence divine; c'est le λόγος divin avec lequel le λόγος humain tend à s'identifier par la contemplation des idées, et qui, en langage symbolique, est la prairie céleste où croît l'aliment dont se nourrissent les ailes de l'âme. Les idées sont le dernier but de l'âme; pour y arriver, il faut qu'elle traverse le monde et même le

ciel, c'est-à-dire l'ensemble des choses visibles et les régions du temps et du mouvement; il faut qu'elle les traverse au lieu de se laisser emporter à leurs révolutions. Si l'intelligence humaine est une émanation de l'intelligence divine, elle a une affinité intime avec les idées. Quand donc elle en retrouve ici quelque image affaiblie, elle tend vers l'idée, cachée sous cette image. Le mouvement de l'ame vers l'idée du beau, c'est-à-dire vers une des idées éternelles, est l'amour. L'amour s'arrête-t-il à l'image de l'idée du beau il s'arrête en chemin, manque son objet et se condamne lui-même à la contradiction et à la misère. Il faut qu'il parcoure toute l'échelle de la beauté relative pour arriver à l'idée de la beauté absolue, laquelle est au-delà de ce monde, quoiqu'elle y fasse son apparition. La beauté dans les choses et l'amour dans l'ame forment deux lignes parallèles qui se touchent à tous leurs degrés. Un amour grossier se prend à la beauté dans sa forme la plus grossière, un amour plus pur à une forme plus élevée de la beauté, jusqu'à ce que l'amour le plus pur et la beauté parfaite se perdent dans le sein de Dieu, sujet éternel de la beauté et objet éternel de l'amour. Mais il y a dans l'ame le sentiment du beau véritable et l'appétit sensuel de la forme. De là les combats de l'ame dans son voyage à travers ce monde avec sa sensibilité et sa raison représentées sous le symbole

du coursier blanc et du coursier noir. Cette partie du mythe appartient exclusivement à Platon. Là le symbole est merveilleusement transparent, et laisse voir une psychologie admirable, toute l'histoire intérieure de l'amour dans l'ame, à tous ses degrés, avec le cortége des phénomènes accessoires dont il se compose. Je suis convaincu que le dogme de la réminiscence n'est aussi qu'un symbole, quoiqu'il n'ait jamais été expliqué par Platon, même dans le *Menon*, d'une manière suffisamment philosophique. Ici le symbole couvre et offusque entièrement ce qu'il y a d'essentiellement vrai dans ce dogme. Celui de la métempsycose y est aussi exposé sous des voiles brillans et obscurs, et on voit que Platon n'est pas encore bien maître de ces deux théories, qui originairement passent pour pythagoriciennes. Je ne puis donc penser avec Schleiermacher qu'il n'y ait point dans tout ce mythe des élémens pythagoriciens, car Aristote, de l'aveu même de Schleiermacher, appelle la métempsycose une fable pythagoricienne. Mais je suis complètement de son avis, que l'emploi fait par Platon de ces élémens pythagoriciens est loin de prouver une connaissance approfondie du pythagorisme. Sans oser dire qu'alors Platon n'avait lu aucun écrit des pythagoriciens, et qu'il ne connut leurs doctrines que par les pythagoristes, les écoliers exotériques, venus à Athènes

avant les livres des pythagoriciens proprement dits, il est évident pour moi que la manière dont Platon se sert des données pythagoriciennes, dans le *Phèdre*, montre un jeune homme encore dominé par la première impression d'une grande doctrine, plutôt qu'un maître qui la possède et la développe profondément.

Parmi les poètes que Platon accuse de n'avoir pas dignement célébré le lieu au-dessus du ciel, on place avec raison Parménide, dont le système roule sur la différence de l'être et du non-être, du monde intellectuel, qui seul existe, et du monde des apparences sensibles. Il est possible aussi que Platon ait eu en vue Empédocle et ses deux mondes, l'un intellectuel, l'autre sensible. Quand on admettrait avec Schleiermacher que le fragment de Philolaüs cité par Stobée (*Ecl. phys.*, ed. Heeren, I, 488) n'est nullement authentique, ce qui est plus que vraisemblable, il ne serait pas moins vrai que le fond des idées en est philolaïque, et, dans ce cas, l'olympe de ce fragment ressemblerait assez à la plaine céleste du mythe de Platon. Mais Platon a fort raison de trouver que jusqu'alors on n'avait pas célébré dignement ce lieu; car il est vraiment le premier qui ait ôté l'apparence astronomique que lui avaient donnée les pythagoriciens, réalisé et rempli, pour ainsi dire, le vide de l'abstraction de l'être des éléatiques, en sub-

stituant aux élémens purs de Philolaüs, εἰλικρινέων στοιχείων, et à l'être absolu de Parménide, sa théorie précise des idées, attribut fondamental de l'être en soi, qui cesse alors d'être une abstraction. Cet endroit, que Schleiermacher aurait bien fait d'approfondir au lieu de s'en moquer, comme Ast le lui reproche avec quelque fondement, est sans comparaison le morceau le plus beau du mythe, le passage où Platon se montre davantage, et où il paraît le plus avancé.

La démonstration de l'immortalité de l'ame par son activité essentielle est-elle empruntée aux pythagoriciens? C'est ce dont on ne peut douter. L'immortalité de l'ame était un dogme des pythagoriciens, et Aristote (*de Anima*, I, 2), dit positivement qu'Alcméon de Crotone démontrait l'immortalité de l'ame par son mouvement propre : c'est ce qu'attestent de plus Cic., *de Nat. deor.*, I, 11; Plut., *de Plac. phil.*, IV, 7; Diog., VIII, 83. Reste la question de savoir si la connaissance de cette opinion pythagoricienne suppose que Platon eût déjà voyagé en Italie. Nous ne le croyons nullement. Une pareille doctrine devait être arrivée à Athènes au moins comme un bruit merveilleux, et si Platon l'eût déjà profondément étudiée, il ne l'aurait point exposée aussi faiblement; car on ne peut nier que cet endroit du *Phèdre* ne soit très faible. Ast

veut au moins que Platon eût connaissance des livres des pythagoriciens, et il se fonde sur le *Phédon*, qui prouve que Philolaüs avait répandu en Grèce les doctrines pythagoriciennes : mais d'abord il s'agit, dans le *Phédon*, des doctrines et non des livres des pythagoriciens; ensuite, le *Phédon* ayant été composé longtemps après le *Phèdre*, l'argument d'Ast n'a aucune force. — Quant à l'activité propre de l'ame, il semble bien que c'était aussi une théorie pythagoricienne, puisque Alcméon prouvait par là l'immortalité de l'ame; néanmoins on ne trouve cette théorie nulle autre part dans les pythagoriciens, et Xénocrate, élève de Platon, qui fit l'accord du platonisme et du pythagorisme, passe pour avoir dit le premier que l'ame est un nombre qui se meut lui-même, empruntant ainsi au pythagorisme la notion de l'ame comme nombre, et au platonisme l'idée de son attribut fondamental, la liberté.

La chute des ames dans le corps rappelle un peu le οὐρανοπετεῖς δαίμονες d'Empédocle, et des vers d'Empédocle cités par Hiéroclès *sur les vers dorés*, et par Proclus sur le Timée, p. 17. On ne peut nier la couleur antique de ce morceau. — L'*armée des dieux*, στρατία θεῶν, rappelle une expression d'Archytas, (Stob., *Floril*, I, p. 37, éd. Gaisford), ainsi que d'Ollatas le pythagoricien, dans Stobée (*Ecl. phys.*,

I, p. 50, 96). Ἄλλοι θεοί ποτὶ τὸν πρῶτον θεὸν... ὥσπερ χορευταὶ ποτὶ κορυφαῖον καὶ στρατιωταὶ ποτὶ στράταγον καὶ λοχυταὶ καὶ ἐντεταγμένοι ποτὶ ταξίαρχον καὶ λοχαγεταν...

Vesta restant dans le palais des dieux rappelle ce passage de Stobée, *Ecl. phys.*, I. p. 488 : Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον ὅπερ ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν. Voyez aussi Aristote, *de Cœlo*, II, 13. — Quant aux douze dieux, ils appartiennent au culte d'Athènes (Pausan. *Att.*, ch. III et XL), et, il faut en convenir, ils rappellent un peu les douze dieux égyptiens du zodiaque. — Ἑπέσθαι θεῷ rappelle le ἕπου θεῷ de Pythagore.

Lorsque Platon parle des poètes, il est d'autant plus juste de supposer qu'il pense à Empédocle, que la comparaison de l'ame et de ses facultés avec un cocher, un char et des coursiers, rappelle l'εὐήνιον ἅρμα d'Empédocle. Ast se demande pourquoi si Platon s'était occupé d'Empédocle, il n'avait pas lu les écrits des pythagoriciens. La raison en est que les écrits d'Empédocle n'étaient pas renfermés dans l'enceinte d'une société secrète comme ceux des pythagoriciens, et qu'ils étaient beaucoup plus répandus. Comme Empédocle avait adopté la doctrine de la métempsycose, il est fort possible que Platon l'ait empruntée plutôt à ce poète qu'aux pythagoriciens eux-mêmes. Dans le *Phèdre*, Platon a lu les pythagoriciens, et il y traite aussi de la

métempsycose ; mais voyez avec quelle autre profondeur !

Les neuf périodes de l'ame, dont chacune comprenait mille ans, sont neuf genres de vie ; la dixième période représente un dixième genre de vie ; et le nombre décimal étant pour les pythagoriciens le symbole de la perfection et de l'harmonie absolue, la dixième période complétait toutes les autres. Ainsi chaque période symbolique formait mille années, nombre complet ; toutes les périodes étaient au nombre de dix, ce qui faisait dix mille années, après lesquelles l'unité, base des nombres, revient sur elle-même. Ainsi l'ame, qui est un nombre, arrivait par dix genres de vie au complet développement de son existence. Platon donne plus bas une idée de ces différens genres de vie. Sur les périodes du monde, voyez le *Timée*.

A propos du délire, Platon oppose le délire des vrais prophètes aux raisonnemens et aux conjectures des augures, qui d'après le vol des oiseaux, l'état des entrailles des victimes et d'autres signes, induisaient l'avenir. C'est précisément une doctrine pythagoricienne. Voyez Jamblique, éd. Kiessling, p. 308-9, où Pythagore apprend à Abaris la vraie divination.

Même le premier discours de Socrate est déjà tout pythagoricien. Sa force repose sur la distinction de

deux principes, l'un qui produit la tempérance et la sagesse, l'autre que Platon appelle ὕβρις, et qui engendre tous les vices. Or Jamblique, dans la vie de Pythagore, représente aussi l'ὕβρις comme comme la source de tous les vices, selon Pythagore, qui faisait un devoir principal de la combattre et de s'exercer de bonne heure à une vie sage et tempérante.

Dans le morceau contre l'écriture est encore un vestige manifeste de pythagorisme; Plutarque, dans la vie de *Numa*, nous apprend que les pythagoriciens proscrivaient l'écriture.

Platon fait une allusion directe aux pythagoriciens, sous le nom d'*hommes plus sages que nous*, et leur emprunte le mot de *philosophe*.

Remarquez le choix de la scène, un lieu près de l'Ilissus, où était un temple consacré aux petits mystères; ce fleuve lui-même était consacré aux muses; les cigales y sont données comme des métamorphoses d'anciens musiciens, et en relation avec les muses; remarquez la mention fréquente des nymphes, filles d'Achéloüs; de Pan, fils d'Hermès, et l'invocation qui termine le dialogue. Les poètes lyriques y sont plus cités que les poètes épiques, et des poètes lyriques très anciens, comme Stésichore, et l'auteur, quel qu'il soit, Homère ou Cléobule, de l'inscription du tombeau de Midas. Le seul fait d'agiter la question s'il convient

ou non d'écrire, le mépris marqué pour les livres et l'écriture ; l'appel à une tradition des anciens, des anciens *qui seuls savent la vérité*, à l'*Égypte*, aux *prêtres de Dodone;* la comparaison de la simplicité antique avec la frivolité moderne ; l'abaissement de la poésie, de l'éloquence, de la politique au-dessous de la philosophie, prouvent incontestablement un retour complaisant vers le passé, et attestent dans le *Phèdre* une teinte pythagoricienne, mystique et orientale.

Sans doute il y a une teinte tout-à-fait orientale dans le *Phèdre;* les mystères et le pythagorisme y jouent un grand rôle ; mais ce qui domine tout est l'esprit attique. Cet esprit se développe, il est vrai, sur la base du pythagorisme et des traditions étrangères, mais il s'y développe originalement. J'ai déjà montré quelle est dans le mythe la part de Platon, j'ai montré comment la liberté qui y règne s'écarte des habitudes orientales et surpasse celles des pythagoriciens : la même remarque s'applique à la discussion sur la convenance ou l'inconvenance de l'écriture. Quoiqu'il cite les Égyptiens et les pythagoriciens, Platon arrive à une conséquence très peu égyptienne et pythagoricienne ; savoir, qu'on peut se permettre l'écriture pourvu que l'écriture ne soit pas une lettre morte et qu'on l'anime par la pensée. Platon ne veut pas empêcher l'écriture pour

enchaîner la pensée, mais au contraire pour la vivifier. Son but est de pousser à la dialectique, de substituer à la foi passive qu'imprime ce qui est écrit, le mouvement de la réflexion, qui se rendant compte de tout et communiquant aux autres ses raisons, les excite à penser, transmet ainsi d'âge en âge des vérités, toujours anciennes et toujours nouvelles, découvertes par la pensée, maintenues et propagées par la pensée, et forme ainsi à travers les siècles entre tous les esprits une conversation et des discours immortels, comme dit Platon, au lieu d'une foi immobile et d'une lettre morte. Le fond extérieur de ce passage est pythagoricien et oriental, et son développement est éminemment libéral et attique. Si les prêtres de l'Égypte ne voulaient pas qu'on écrivît, ce n'était nullement dans l'intérêt de la dialectique, et le mépris des pythagoriciens pour l'écriture tenait à leur esprit de mystère. Ici la tendance est absolument opposée, c'est tout-à-fait l'esprit de Socrate. C'est ce que Phèdre ne manque pas de remarquer lorsqu'il lui dit, *Tu fais des discours égyptiens;* comme s'il lui disait, C'est toujours Socrate sous une forme égyptienne, et si tu voulais tu pourrais prendre toutes les formes, et rester toujours toi-même. Rien de moins égyptien que le discours de Thamus. Il est long, développé, rend raison de tout ce qu'il dit, et n'a pas la plus

légère couleur locale. On sent que son auteur n'a jamais été en Égypte. Encore une fois, les traditions de l'Orient, celles des pythagoriciens, par leur antiquité, leur renommée de sagesse, leur caractère religieux et les vérités profondes qu'elles renfermaient, avaient charmé Platon, comme tous les grands esprits de tous les siècles, et servaient de base à ses conceptions. C'était pour ainsi dire l'étoffe de sa pensée; mais il l'arrangeait librement, comme il convenait à un Athénien et à un élève de Socrate : pour la forme de la pensée, l'unique et le véritable antécédent de Platon est l'esprit attique représenté par Socrate. Or, la manière de penser modifie essentiellement la pensée, et produit une pensée nouvelle. Mais si Socrate inspire Platon, il ne l'enchaîne pas. Platon ne s'arrête pas plus à Socrate qu'il ne s'était arrêté à l'Orient et à Pythagore. Tout comme il avait porté le flambeau libéral de l'esprit socratique dans les ténèbres sacrées du mysticisme, de même il élève les habitudes de Socrate à la hauteur d'une méthode, il idéalise la conversation en dialectique, et voilà comment d'emprunts en emprunts et d'améliorations en améliorations il parvient à être lui-même infiniment supérieur à Socrate qu'il agrandit, aux traditions antiques qu'il éclaircit, et que parti de l'Égypte il arrive, en suivant et en réfléchissant en lui tous les degrés de

la civilisation, jusqu'au point où lui-même servira de base immédiate à Aristote. En effet la dialectique est le dernier mot du passage célèbre sur l'écriture.

Dans le mythe sur l'amour on retrouve aussi un antécédent socratique combiné avec les autres antécédens que nous avons déjà signalés. La religion, ou du moins les poètes faisaient de l'amour un dieu, fils de Vénus; la religion avait sa Vénus Uranie; les mystères présentaient des figures divines après des figures grossières. Joignez à tout cela les données pythagoriciennes, les dogmes de la réminiscence, de la métempsycose, de l'immortalité des ames, d'une vie antérieure; voilà d'admirables élémens, et tout le fond d'une doctrine de l'amour. Mais Socrate y aura sa place. Socrate ne parlait que de l'amour. Tout comme il se donnait pour un causeur infatigable afin de provoquer à la pensée par la conversation, de même il prétendait ne savoir qu'une seule chose, l'amour; et il se donnait pour un adorateur de la beauté et pour l'amant de tous les jeunes gens, entendant par-là la vraie beauté qui est celle de l'ame, et aimant tous les jeunes gens dans l'intérêt de leur ame. C'est là l'antécédent immédiat de la doctrine de Platon sur l'amour; il n'y avait plus qu'un pas pour arriver à la doctrine de l'*idée* de la beauté, qui nous attire par les formes qu'elle revêt dans le monde, et vers laquelle on s'élève à l'oc-

casion de son image, c'est-à-dire à l'occasion de l'amour ordinaire, en aimant et en étant aimé, en se prenant réciproquement comme un moyen d'arriver au commun *idéal* par un perfectionnement mutuel, et en s'empruntant des ailes l'un à l'autre.

Il en est de même de l'ironie de Platon : elle a pour antécédent immédiat celle de Socrate. Socrate admettait d'abord tout ce qu'on lui disait, et, en feignant de l'adopter, il le poussait ou le laissait arriver à des conséquences évidemment ridicules qu'il ne désavouait pas expressément, pour ne pas avoir l'air d'avoir mystifié son interlocuteur. Quelquefois aussi, comme son but était de provoquer à la pensée et à la réflexion, pour secouer un préjugé il avançait un paradoxe, souvent même d'assez mauvaise apparence (comme dans le *second Hippias*), et après la discussion, au lieu de retirer le principe, il laissait à l'étrangeté des conséquences à vous ouvrir les yeux sur ses véritables intentions. Quelquefois encore partant d'une idée très juste, pour la mieux mettre en lumière, il en forçait un peu les conséquences, se contentant de marquer son intention par un sourire. Tel est le véritable antécédent de l'ironie platonicienne. Ajoutez qu'elle avait déjà un fondement dans les mystères de la religion païenne, dans le symbolisme pythagoricien, et les habitudes orientales, qui consistent à présenter la

vérité sous une forme qui la manifeste à la fois et qui la cache, qui éclaire et qui trompe, qui commence par instruire, et qui peut devenir une source d'erreurs si l'on s'arrête à l'apparence. Le symbole est essentiellement ironique, comme la nature elle-même qui dit oui et non tout à la fois, et nous transmet la beauté à travers des difformités plus ou ou moins grandes, que l'œil sensible, s'il n'est pas éclairé par l'intelligence, peut prendre pour la beauté elle-même. De là le fond d'ironie inhérent au paganisme et à toute religion qui, s'adressant à l'esprit par les sens, peut rester en chemin et ne pas aller au-delà des sens; ironie que la nature semble avouer elle-même dans quelques-unes de ses productions qu'il est impossible de prendre pour son dernier mot, que les religions païennes exprimaient dans plusieurs fêtes et dans la partie grotesque de leur culte, et que les mystères révélaient aux initiés. Mais l'ironie de la nature ne se révèle qu'à un bien petit nombre. Le culte païen, accompagné des mystères, était déjà, on peut le dire, plus instructif que la nature, et éclairant mieux qu'elle sur le principe sacré caché sous les formes. Mais dans l'ironie de Socrate, la vérité était bien plus transparente, c'était une manière de faire penser beaucoup plus intellectuelle. Platon, en l'idéalisant encore, l'a rendue si certaine dans ses effets, qu'après lui elle est devenue

tout-à-fait inutile, et qu'elle a pu faire place à un enseignement explicite où la forme de la pensée est aussi sérieuse que la pensée elle-même. Platon est le dernier artiste philosophique. Dans le mythe du *Phèdre*, par exemple, on peut dire que l'ironie de Platon imite celle de la religion et de la nature, comme dans la discussion sur l'écriture elle imite celle de Socrate. En effet, quelle que soit la beauté du mythe du *Phèdre*, nous n'hésitons pas à soutenir que l'ironie y est beaucoup trop voilée, et que la pensée n'y domine pas assez sa forme, ce qui trahit la main du jeune homme. Et cela est si vrai que Platon est forcé, de peur d'abuser le lecteur, de lui dire plus tard positivement qu'il ne doit pas s'y tromper, que tout ceci n'est pas sérieux, que c'est un badinage, un mythe, où il y a moitié vérité et moitié erreur, page 96, et il s'excuse sur ce que, en traitant du délire, une apparence de délire n'est pas malséante. L'excuse ne vaut rien. Il fallait que l'ironie fût si transparente qu'il n'eût pas besoin de la démasquer lui-même. Platon ressemble ici à un artiste qui, ayant fait un portrait ou une statue, se déficrait tellement de la ressemblance qu'il écrirait au-dessous le nom de l'original. Sans doute une ironie qui ne se trahirait pas du tout, serait fort mauvaise; Platon ne serait plus alors un philosophe religieux, il serait un prêtre. D'un autre côté une iro-

nie qui est forcée, pour se faire comprendre, de dire elle-même son secret, manque tout-à-fait d'art, et mieux vaudrait qu'elle cédât la place au dogmatisme. Entre une ironie qui ne se laisse pas voir, et une ironie qui nous met elle-même dans sa confidence, le milieu est difficile, ce milieu ne peut être qu'un moment dans l'humanité, le moment du triomphe de l'art, entre le règne du dogmatisme religieux et du dogmatisme philosophique. Ce moment fugitif est l'âge de Phidias et celui de Platon. Mais dans le *Phèdre* le grand artiste est encore à son début; la fusion de la religion et de la philosophie par l'art, est encore mal opérée; la religion y occupe isolément trop de place, et les idées philosophiques, trop mêlées aux formes religieuses, y manquent de lucidité. Il n'en est pas ainsi du mythe du *Gorgias*, du *Phédon* et de la *République*: ceci est une preuve que le *Phèdre* appartient au début de Platon.

Une autre preuve, qui pour moi est incontestable, c'est que dans le *Phèdre* Platon se montre extrêmement préoccupé de la rhétorique, et paraît tout plein de l'étude de sa partie technique, très au fait de son histoire, et des diverses inventions en ce genre auxquelles il semble attacher le plus grand intérêt, sans oublier l'éloge d'Isocrate. N'est-ce pas là l'indice d'un jeune homme, et concevrait-on que Pla-

ton déjà mûr s'occupât de pareils détails? Tant de poésie et tant d'études oratoires et littéraires, trahissent celui qui vient de sacrifier ses goûts poétiques et sa carrière oratoire et politique au culte de la philosophie, sous les auspices de Socrate. Aussi est-ce là le but même du *Phèdre*. Platon y développe ce qui devait alors remplir son ame; il se propose de démontrer qu'il faut sacrifier ou plutôt subordonner la poésie et l'éloquence, et en général la littérature, à la philosophie, laquelle nous apprend à conduire les hommes à la vérité, c'est-à-dire *aux idées* qui la représentent, par la dialectique, et à les persuader par la connaissance approfondie de leur nature, par la psychologie. Or la dialectique et la psychologie étaient deux études que l'on faisait surtout avec Socrate; et comme Socrate parlait toujours d'amour, Platon prend ce sujet pour exemple de la manière dont il faut traiter un sujet. En effet, pour le fond, les deux discours de Socrate sont des modèles : la forme seule est défectueuse, et prouve que celui qui fait ici le maître n'est encore lui-même qu'un écolier. Déjà il est arrivé dans la pensée aussi loin qu'il ira jamais, mais il ne sait pas encore exposer sa pensée : le philosophe et l'artiste sont ici à leur début.

Une dernière raison décisive est l'oubli presque complet de plusieurs grandes écoles antérieures ou

contemporaines, dans la prédominance de l'esprit mystique et pythagoricien. Il n'y a qu'un mot sur Anaxagore, comme physicien; il y a tout au plus dans le mythe un regard au système de Parménide et à quelques expressions d'Empédocle; mais on voit que l'auteur ne connaît pas l'école d'Élée; il la connaît si peu, qu'il traite Zénon comme un sophiste. Ce n'est pas ainsi qu'il le présentera plus tard dans le *Parménide*. Il est impossible de trouver non plus dans le *Phèdre* aucun élément mégarique. Certainement, à l'occasion de la dialectique, Platon n'eût pas manqué de faire allusion à l'école mégarienne, comme dans l'*Euthydème*, si cette école eût existé déjà, ou s'il l'eût connue. L'oubli total des Mégariens dans cette revue des sophistes, est une preuve que le *Phèdre* a été composé avant le voyage de Platon à Mégare, qui est pourtant le premier de ses voyages.

Rapport du Phèdre aux autres dialogues.

D'abord il est clair que la partie sur l'amour est développée négativement dans le *Lysis*, qui forme pour ainsi dire l'antithèse dialectique du *Phèdre*, tandis que le *Banquet* contient la dualité du mysticisme positif du *Phèdre*, et de la dialectique négative du *Lysis*, réconciliée et fondue dans une unité supérieure.

La partie du *Phèdre* qui traite de la nécessité de substituer la philosophie à la littérature, à l'art de parler pris en général, a servi de base au *Gorgias*, qui traite de la nécessité de subordonner cette partie spéciale de l'art de parler qu'on appelle rhétorique à la philosophie. On pourrait considérer le *Ménexène* comme un appendice du *Gorgias*, et par-là le rattacher indirectement au *Phèdre*.

Le grand *Hippias* est au *Phèdre* pour la beauté, objet de l'amour, ce que le *Lysis* est à ce même dialogue pour l'amour lui-même, une antithèse dialectique que domine également le *Banquet*.

Le germe du premier *Alcibiade* est dans le morceau de Socrate sur le précepte de l'oracle de Delphes (p. 9). Le morceau pages 109 et 110, sur ce qu'il est impossible de connaître la nature particulière d'un être sans connaître la nature universelle, et cela tant pour le corps que pour l'ame, est développé tout au long dans l'*Alcibiade*.

La source de tous les morceaux de l'*Apologie*, du *Théagès*, de l'*Eutyphron*, de l'*Euthydème* et de la *République* sur le τὸ Δαιμόνιον de Socrate, se trouve ici pages 37 et 38.

Le mythe du *Phèdre* est le type de tous les mythes qui se trouvent dans la plupart des grands dialogues de Platon. L'idée d'un mythe faisait partie inté-

grante de sa composition. Le mythe du *Phèdre* est moins transparent que les autres, et il en doit être ainsi du premier.

La théorie de la réminiscence, développée dialectiquement dans le *Menon*, et résumée dans le *Phédon*, est ici en germe dans le mythe.

La théorie des idées indiquée dans le mythe comme objet de l'amour, et dans le morceau sur la dialectique comme objet de la dialectique, a son développement dans le *Parménide*.

L'indication de la méthode dialectique de Platon n'est évidemment ici qu'un essai, car Platon s'y montre plus préoccupé de la beauté de cette méthode que consommé dans l'art de s'en servir. C'est le germe du *Sophiste* et du *Politique* et du passage célèbre du *Philèbe*.

Les passages étymologiques en grand nombre sont la base du *Cratyle*.

Du moins il me semble qu'il est absolument impossible de concevoir que Platon eût écrit tous les différens ouvrages que nous venons de signaler avant le *Phèdre*; car chacun d'eux sur le point qu'il traite va infiniment plus loin que le *Phèdre*, et présente une exposition plus lucide et plus étendue, avec un caractère de réflexion qu'on ne peut supposer antérieur au caractère spontané des morceaux correspondans du

Phèdre. Mais qu'y a-t-il dans le *Phèdre* qui ne se retrouve point ailleurs d'aucune manière? C'est tout ce qui regarde le technique de la rhétorique, l'exposition des directions des différentes écoles en ce genre, et la critique détaillée de ces directions. Voilà ce qui ne se retrouve plus ailleurs, parce que c'est là le but particulier du *Phèdre* : les idées générales jetées çà et là dans un ouvrage peuvent bien se reprendre en sous-œuvre, mais l'objet spécial d'un ouvrage une fois bien traité ne se reproduit plus.

MENON.

PAGES 166 et 171. — Les ames qui ont payé à Proserpine...

Schleiermacher pense que les paroles de Socrate ne donnent pas le droit d'attribuer ce fragment poétique à Pindare, et qu'il n'est pas besoin de rechercher comment ces idées pythagoriciennes peuvent se retrouver en Pindare, puisqu'on ne saurait pas même prouver qu'elles sont exclusivement pythagoriciennes. Ullrich trouve avec raison la circonspection de Schleiermacher un peu trop grande. « Indépendamment du rhythme et du style qui sont pindariques, ou qui appartiennent du moins à un poète du temps et de la

manière de Pindare, il paraît étrange que Platon eût nommé un poète, et cité immédiatement après un morceau qui ne serait pas de lui sans en nommer l'auteur. Quand même on ne trouverait dans ces vers que des doctrines pythagoriciennes, on pourrait très bien les laisser à Pindare, parce qu'il est probable que Thèbes avait reçu de bonne heure des pythagoriciens chassés. Voyez Boëckh, *Philolaüs*, p. 10. »

Nous adoptons entièrement l'opinion d'Ullrich. La cause de la circonspection de Schleiermacher à voir une doctrine pythagoricienne dans ce morceau, comme dans le mythe du *Phèdre*, vient de sa prétention, d'ailleurs très fondée, que le *Phèdre* et le *Menon* ont été écrits avant que Platon connût les livres des pythagoriciens, ce qu'il ne fit qu'assez tard, à la suite de ses voyages. Tout s'arrange, si l'on admet qu'en effet Platon ne connut les livres mêmes des pythagoriciens et ne domina parfaitement leur doctrine qu'à la suite de ses voyages et sur la fin de sa vie, mais que de bonne heure le bruit de ces doctrines était parvenu à Athènes, et que Platon se pénétra de l'esprit de ces doctrines, avant d'en avoir fait une étude didactique dans les livres véritables des pythagoriciens, tout comme ses premiers ouvrages réfléchissent déjà l'esprit des mystères, même des mystères orphiques, avant que peut-être il eût été réellement

initié, s'il le fut jamais. Il nous paraît absolument impossible de se refuser à admettre que le morceau du *Menon* dont il s'agit est tout-à-fait pythagoricien. On y trouve en effet la doctrine de l'immortalité de l'ame, avec celle de la métempsycose, à laquelle se rattache intimement celle de la réminiscence. C'est un résumé du mythe du *Phèdre*, et une préparation à celui du *Gorgias* et du *Phédon*. Ce passage a aussi un rapport évident à un autre du *Gorgias*, où Platon dit expressément : Τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ, ἴσως Σίκελός τις ἢ Ἰταλικός. *Sicilien* indique peut-être Empédocle, comme le veut le Scholiaste ; mais *Italien*, comme le remarque très bien Boëckh, *Philol.*, p. 183, peut très bien s'appliquer à Philolaüs qui était de Crotone ou de Tarente, de sorte que l'expression de Sicilien ou d'Italien lui convient parfaitement. Du reste, peu importe qu'il s'agisse là d'Empédocle ou de Philolaüs ; ce qui est certain, c'est qu'il s'agit d'un pythagoricien, soit Empédocle, soit Philolaüs, car tous les deux sont de l'école pythagoricienne, le dernier, il est vrai, plus particulièrement. L'endroit du *Phédon* contre le suicide appartient, de l'aveu de Platon, à Philolaüs. Or, c'est exactement le même esprit que dans le passage controversé du *Menon*. Saint Clément, *Strom.*, l. III et Théodoret, *Aff. cur.*, l. V, rapportent un fragment de Philolaüs

que Meiners et Heindorf (*Gorgias*) rejettent, et que Boëckh admet, lequel passage se combine parfaitement bien avec un morceau de Néarque le péripatéticien, dans Athénée, l. IV, sur une maxime d'Eurythéos le pythagoricien, relativement à l'incarcération de l'ame dans le corps. Il est curieux de rapprocher de tous ces passages celui du *Cratyle*, où Platon attribue cette doctrine à Orphée. Voilà donc une même doctrine, qui du temps de Platon était rapportée également et aux pythagoriciens et aux anciens théologiens, dont le représentant était Orphée, ὁ θεόλογος. On ne s'en étonnera pas si l'on songe aux rapports du pythagorisme et des mystères orphiques; et on ne sera pas tenté de nier ces rapports, si on prend en considération les raisons suivantes : 1° L'identité de race des populations de la Thrace et de la Thessalie, où l'on place le berceau des mystères orphiques, et de celles des colonies de la grande Grèce, où se répandit la philosophie de Pythagore, populations également doriennes. 2° L'identité du langage. Orphée parlait le dialecte dorien, qui était celui de Pythagore, et que Pythagore regardait comme supérieur à tous les autres, à ce que dit Jamblique (*Vie de Pythagore*), dialecte obscur (Porphyre, *Vie de Pythagore*, p. 87, édit. Kiessling), et merveilleusement propre aux mystères et au symbolisme. 3° La tradition généralement adop-

tée que Pythagore avait été initié aux mystères orphiques par Aglaophamos à Libéthra, ville de Thrace, où il puisa sa théologie (Jamblique, p. 306 ; Proclus, *in Tim. Plat.*, V, p. 291). 4° Le même Jamblique, p. 317, dit que Pythagore imitait Orphée pour le fond des choses et pour l'expression, qu'il honorait les dieux à la manière d'Orphée, non dans leurs images d'airain et sous des formes humaines, mais dans leur idée divine ; qu'il les honorait comme embrassant tout dans leur providence, et ayant une essence et une forme universelle. 5° Pythagore emprunta aux rites orphiques leurs formes : ce qui était mystère, purification et initiation dans l'orphisme, prit, sous le même nom de καθαρμὸς et de τελεταὶ, entre les mains de Pythagore, un aspect un peu moins sacerdotal et plus scientifique.

Maintenant faut-il prendre à la lettre la métempsycose et les migrations de l'ame ? Selon nous, quoi qu'en dise Tennemann, les pythagoriciens employaient les symboles sans en être entièrement dupes. Porphyre, *Vie de Pythagore*, éd. Kiessling, p. 69, dit expressément : « Pythagore avait deux manières de s'exprimer, l'une rationnelle, l'autre symbolique ; de là deux enseignemens, et par conséquent deux classes de disciples, les uns, μαθηματικοί, qui avaient déjà appris la vérité sous la forme exacte de la

science; les autres qui ne connaissaient que la lettre de la vérité sans ces développemens scientifiques. » Voyez le même, p. 80, sur la vraie science. Ce sont là probablement les deux classes de disciples appelés les uns πυθαγορεῖοι, les uns πυθαγορισταὶ, Jamblique, p. 163. Si l'on admet ceci, on sera porté à ne voir dans la métempsycose, comme nous l'avons avancé dans l'argument du *Phédon*, qu'une forme symbolique de l'incorruptibilité du principe intellectuel et de la perpétuelle mutabilité de ses formes. Tel est aussi l'avis de Henri Ritter (*Geschichte der pythagorischen Philosophie*, 1826, pag. 218).

Il est donc certain que ce morceau du *Menon* est totalement pythagoricien, et un peu orphique, comme celui du *Phèdre*. Mais la différence de manière, et le progrès de l'esprit de Platon, est sensible de l'un à l'autre. Dans le *Phèdre*, le principe de l'immortalité de l'ame, le dogme de la métempsycose, et celui de la réminiscence, sont mêlés ensemble, sans que les rapports précis qui les unissent soient indiqués. Au contraire ici ces trois points sont liés ensemble et déduits l'un de l'autre. La réminiscence résulte de l'état antérieur de l'ame, et des connaissances acquises par elle dans ses vies précédentes; ces vies précédentes, les métempsycoses, résultent de l'immortalité de l'ame, qui ne cesse pas d'être parce que ses formes lui échappent.

Ensuite, dans le *Phèdre*, la métempsycose tient la place la plus considérable, tandis que la réminiscence, qui est le point important, est confusément et rapidement exposée. Ici, c'est la métempsycose qui est brièvement signalée comme conséquence de l'immortalité de l'ame, et pour servir de principe à la réminiscence, laquelle fait le fond de cette partie du *Menon*, et y est développée avec étendue. Ce qui dans le *Phèdre* était encore sous une forme confuse et sous les voiles mythologiques, est ici exposé à la lumière naissante de la dialectique. C'est une démonstration que le *Menon* est postérieur au *Phèdre*, tout comme le développement réfléchi et moral que présente le *Gorgias* du mythe de la métempsycose dans l'admirable théorie de l'expiation, est une démonstration que le *Gorgias* est postérieur non-seulement au *Phèdre*, mais au *Menon* lui-même. Car, dans le *Gorgias*, le mythe ne vient qu'après l'explication dialectique, comme dans le *Phédon*. L'esprit humain va nécessairement de la prédominance du mythe à celle de la dialectique, car il implique que ce qu'on a une fois éclairci par la dialectique, on l'obscurcisse mythologiquement.

Nous voyons dans ce passage le dogme de la réminiscence déduit du dogme de la métempsycose, lequel est une déduction du dogme de l'immortalité de l'ame. Mais comme la connaissance d'un principe ne suppose

pas celle de la conséquence, et que sans des témoignages certains nous n'oserions pas conclure de ce que les pythagoriciens admettaient l'immortalité de l'ame, qu'ils admissent la métempsycose, de même de ce que la métempsycose est un dogme pythagoricien, il ne serait pas sage de conclure sans des témoignages positifs que la réminiscence soit pythagoricienne. Or, autant les preuves abondent pour la métempsycose et l'immortalité de l'ame, autant ici, pour la réminiscence, les témoignages précis manquent. Je n'ai pu trouver un seul passage pythagoricien où l'ἀνάμνησις se trouvât positivement énoncée. On est réduit à la tirer indirectement de passages de Diogène de Laërte (*Vie de Pyth.*), de Porphyre et de Jamblique, qui sérieusement examinés donnent la métempsycose et non pas la réminiscence. Reste pour unique base la tradition rapportée par Diogène, Jamblique et Porphyre, et par d'autres auteurs (Aulugelle IV, 2, Hieronym., *Apoll. ad Ruf.*; le Scholiaste d'Apollonius, *Arg.* I; Philostrate, *Vie d'Apollonius*, I, III, 6; le faux Origène, Tertullien, *de Anima*; Ovid., *Metam.*, XV; Lactance, III, 18): savoir, que Pythagore disait qu'il se souvenait d'avoir été Euphorbe, puis tel autre, puis enfin Pythagore, ce qui signifie ou a bien l'air de signifier seulement que la mort ne détruit ni le principe pensant ni la personnalité et la mémoire, ἐπειδὴ ἀποθάνοι τηρῆσαι τὴν

αὐτὴν μνήμην, comme dit Diog., *Vie de Pyth.*, VIII, 9. Diogène s'appuie sur l'autorité d'Héraclide de Pont, Aulugelle sur celle de Dicéarque et de Cléarque. Porphyre (*Vie de Pyth.*, ed. de Kiessling, p. 79), en rapportant la tradition que Pythagore disait avoir été Euphorbe, Euthalide, Hermotime, Pyrrhus, et enfin Pythagore, déclare que par-là Pythagore ne voulait pas dire autre chose sinon que l'ame est immortelle, et que quand elle a été purifiée, elle peut remonter à la mémoire de la vie antérieure. Jamblique (éd. Kiessling, p. 128) dit que Pythagore récitait souvent les vers d'Homère sur la mort d'Euphorbe et se disait cet Euphorbe; mais Jamblique déclare expressément que par-là Pythagore n'a pas voulu dire autre chose sinon qu'il connaissait les modes antérieurs de son existence actuelle, et que le principe de toute régénération morale lui paraissait être de rappeler aux hommes la vie antérieure. Ce même Jamblique dit, p. 283: « Pythagore connaissait son ame quelle elle était, d'où elle était venue dans ce corps, et ses formes antérieures. » Dans tout cela nous ne voyons pas autre chose que l'immortalité de l'ame et la métempsycose. Il y avait encore assez loin de ces deux points à cette conclusion, que l'ame venant de Dieu par sa nature immortelle, c'est-à-dire du principe de toute vérité, apprendre en ce monde la vérité, n'était pas autre

chose que se rappeler ce qu'elle avait dû savoir antérieurement. Sans doute un germe était fourni à Platon dans cette idée accessoire à la métempsycose, que l'ame peut se rappeler ses états antérieurs, mais ce n'était là qu'un bien faible antécédent. Un antécédent tout autrement important était la prétention de Socrate d'accoucher les esprits comme sa mère accouchait les femmes, de les accoucher par l'habileté de la conversation et en les conduisant doucement du connu à l'inconnu. L'antécédent pythagoricien était théologique et même un peu mythologique; l'antécédent socratique était psychologique et logique. C'est sur ces deux antécédens que Platon éleva la théorie de la réminiscence qui participe du double caractère mythologique et logique. Le côté mythologique consiste à supposer que l'on a vu autrefois la vérité dans un monde autre que celui-ci, et qu'apprendre est simplement se rappeler aujourd'hui ce qu'on a su primitivement; ce qui présente une apparence de drame et d'histoire avant toute histoire, apparence que Platon employait encore, mais ironiquement, et dont il n'était pas et ne voulait pas qu'on fût dupe, lorsqu'il disait, p. 189 : *A la vérité je ne voudrais pas affirmer bien positivement que tout le reste de ce que je dis soit vrai*,... phrase qui nous rappelle les paroles presque semblables employées par Platon à la fin du

Phédon, dans le mythe par lequel il termine la démonstration de l'immortalité de l'ame, mythe rempli de détails presque historiques sur la vie future. Le côté logique ou socratique est dans le mouvement perpétuel du connu à l'inconnu, c'est-à-dire du particulier au général, jusqu'aux principes qui dominent toute une discussion, principes à l'aide desquels on démontre, mais qui eux-mêmes ne tombent point sous la démonstration, et qu'il suffit de dégager et de présenter à l'esprit, pour que l'esprit les conçoive et les admette sans aucun raisonnement, par la vertu qui est en lui et qui est en eux, principes primitifs, simples et indécomposables qui sont les *idées* de Platon.

BANQUET.

Schleiermacher remarque fort bien que la présence d'Aristophane dans la compagnie des amis intimes de Socrate prouve qu'il n'y a jamais eu de haine véritable entre le comique et le philosophe ; et quand on voit la citation tout-à-fait amicale que Platon fait ici du passage des *Nuées*, on peut supposer qu'il ne lui restait nulle rancune des traits qu'Aristophane avait lancés contre son maître, comme d'ailleurs le prouve à merveille le

beau dystique de Platon sur Aristophane. Je suis aussi très convaincu que jamais Aristophane n'eut aucune mauvaise intention contre Socrate, et que dans les *Nuées*, qui furent jouées vingt-trois ans avant l'accusation, il ne songeait pas le moins du monde à préparer cette accusation. Si c'est là la seule induction que l'on veut tirer du Banquet, je l'accepte, et là-dessus je suis complétement de l'avis de Wolff., *Symp.*, *Introduction*, p. 42; — d'Ast, pag. 317; — du *Quarterly Rewiew*, n° 42, sept. 1819, pag. 271; — de Prinsterer, *Prosopographia platonica*, pag. 177. Mais, abstraction faite des intentions d'Aristophane, si on veut conclure du *Banquet* que la pièce des *Nuées* n'eut aucune influence sur le procès de Socrate et ne s'y rapporte d'aucune manière, je n'en conviens nullement. Tout concourut dans la mort de Socrate, comme il arrive toujours dans les événemens nécessaires. Il faut compter, 1° les ressentimens du peuple lettré et des beaux esprits du temps, que Socrate avait soulevés en démasquant leur ignorance; 2° les ombrages de la toute-puissance démocratique, qu'irritait l'impassible équité de Socrate; 3° le courroux long-temps contenu du pouvoir sacerdotal, qui, après avoir vu d'assez mauvais œil les études et les opinions physiques de Socrate, fort suspectes de tendre plus ou moins directement à ruiner le paganisme, c'est-à-dire l'ordre social tout

entier (témoin l'affaire d'Anaxagore et de plusieurs autres physiciens), éclata enfin lorsqu'il vit Socrate proclamer, à la place des divinités consacrées, une providence supérieure qui se manifeste dans la nature par les causes finales, auxquelles se rapportent les phénomènes extérieurs, et dans l'homme, dans Socrate, par exemple, par la voix intime de la conscience, organe immédiat et incorruptible de la divinité, unique intermédiaire (c'est le sens du mot Δαίμων), qui dispense de recourir à l'intermédiaire officiel de la religion établie et de ses ministres. Ce fut surtout l'accusation d'impiété qui accabla Socrate : la religion menacée rallia autour d'elle l'état compromis et l'art insulté. Or, les réponses équivoques de l'*Apologie* ne sont rien moins que satisfaisantes sur l'article de l'impiété, et il y a quelque chose d'absurde aujourd'hui à vouloir défendre Socrate d'avoir été en effet peu orthodoxe, et le premier héraut de la révolution dont il fut le martyr, et à laquelle il a attaché son nom. Si Socrate avait eu la piété de Xénophon, il serait mort dans son lit; mais l'adorateur impie d'un dieu inconnu, le prophète d'une foi nouvelle devait finir comme il a fini. Disons-le nettement : en attaquant le paganisme, sur lequel reposait l'état dans l'antiquité, Socrate ébranlait l'état; devant l'état il était coupable. Or, Aristophane, excellent citoyen, gardien et vengeur

de l'état et de la religion, qui du haut de son théâtre comme d'une tribune combattait sans pitié, avec les armes redoutables du ridicule, tout ce qui lui paraissait contraire aux intérêts de la patrie et à l'ordre établi, Aristophane, sentinelle vigilante, devait jeter un cri d'alarme à la nouvelle direction des études de la jeunesse athénienne, et à l'apparition d'oisifs novateurs occupés des cieux plus que de la patrie, et dans les cieux trouvant des astres à la place des dieux du pays. Or, Socrate était au premier rang de ces novateurs; Aristophane les persifla au nom de l'état dans la personne de Socrate. Encore une fois, dans l'antiquité, la religion, l'état et l'art se prêtaient une force mutuelle, et la première comédie avait une mission très sérieuse. La haute bouffonnerie d'Aristophane couvre des pensées profondes. Assurément Aristophane n'eut pas l'intention de dresser l'acte d'accusation de Socrate, pas plus que Socrate n'eut l'intention de faire une révolution; mais dans l'histoire il ne s'agit pas des intentions des hommes, il s'agit de leurs actes, de leur caractère général et de leurs effets réels et inévitables. Socrate était l'organe d'innovations qui devaient triompher, mais dont le jour n'était pas venu; Aristophane était le défenseur vigilant et infatigable de la cause attaquée par Socrate. Les deux personnes pouvaient se voir et s'aimer même; les deux causes étaient ennemies, et la

plus forte accabla l'autre. D'abord, la religion menacée se suscita pour vengeur un poète qui attaqua les innovations dans la personne de Socrate, seulement par le ridicule ; enfin, le mal s'accroissant et le ridicule poétique étant impuissant, la religion appela l'état à son secours pour la délivrer de leur impitoyable adversaire, sauf à Aristophane et à Socrate, dans l'intervalle de la représentation des *Nuées* à l'accusation capitale, à souper ensemble chez Agathon.

C'est ainsi qu'il faut concilier le passage du *Banquet* et celui de l'*Apologie*. Dans le *Banquet* les individus seuls sont en présence et convèrsent amicalement ; dans l'*Apologie* les causes mêmes sont aux prises, et on peut placer Aristophane très justement parmi ceux qui ont amené le triste dénoûment qui se prépare. En effet comment supposer que les *Nuées* n'aient pas préparé le peuple et le magistrat à voir dans Socrate un citoyen équivoque, un novateur dangereux, digne du sort d'Anaxagore et de Prodicus? Les *Nuées* ne soulevèrent pas l'accusation contre Socrate, mais lui frayèrent la voie. Ce qui avait produit la comédie l'accrédita, et quand le temps fut venu, la convertit en accusation. La seule différence est celle du premier acte d'un drame à son dernier.

On insiste, et on soutient que l'effet des *Nuées* dut être d'autant moindre, et se perdre d'autant plus aisé-

ment dans l'espace de vingt-trois années, que les traits d'Aristophane ne portaient évidemment pas sur Socrate, et que le Socrate des *Nuées* ne ressemblait en rien au Socrate réel. Et on répète avec une confiance parfaite les mots de Socrate dans l'*Apologie*, « qu'on l'accuse à faux de s'occuper de physique et d'astronomie, et qu'il n'en sait pas un mot et n'y a jamais pensé. » Mais contre l'*Apologie* nous avons un témoignage sans réplique, le *Phédon* où Socrate avoue que dans sa jeunesse il était très passionné pour les recherches de physique. Il faut lire avec soin ce passage du *Phédon*, car c'est une *défense* véritable des *Nuées*. Socrate s'y donne pour avoir été à peu près tel que le grand comique le représente, avec l'exagération et la haute bouffonnerie propres à la première comédie. Plus tard, il est vrai, Socrate renonça à ses premières études et quitta les spéculations physiques et cosmologiques pour la philosophie morale, jusqu'alors fort négligée. Lui-même nous raconte dans le *Phédon* comment l'étude des phénomènes extérieurs considérés en eux-mêmes ne le satisfit pas, et comment il chercha un point de vue plus élevé et plus intellectuel. Ce point de vue fut le Νοῦς d'Anaxagore, qui devint pour Socrate et par Socrate la vraie Providence. De là l'étude des lois morales substituée à celle des lois physiques et toute la seconde époque de la vie de Socrate. La première justifie les

Nuées ; la seconde n'était pas propre à en détruire l'effet ; car les nouvelles études de Socrate achevèrent ce qu'avaient commencé les premières, et si la physique d'Anaxagore lui avait fait ébranler les divinités du soleil et de la lune, le sentiment d'une Providence partout présente et surtout dans l'ame lui enseigna à les remplacer avec avantage. — La conséquence de tout ceci est qu'il ne faut point se révolter contre ce qui a été, car ce qui a été était ce qui devait être. Platon peut avoir rendu justice à la grâce supérieure du génie d'Aristophane, et Aristophane peut avoir rendu justice à l'excellent caractère de Socrate, sans que pour cela les choses aient moins suivi leur cours. Socrate dans sa vieillesse fut traduit devant l'aréopage ; Socrate jeune avait été traduit devant le peuple par Aristophane : c'était toujours le même Socrate ; et l'esprit qui inspira Aristophane et celui qui entraîna l'aréopage était aussi le même esprit.

Rapports du Banquet aux autres dialogues.

Dans le discours d'Aristophane, l'amour est le désir de trouver sa moitié, son semblable, comme dans le discours d'Éryximaque l'amour est l'harmonie qui résulte des contrastes. Ces deux points de vue ont été examinés dialectiquement dans le *Lysis*. Dans le discours de Socrate et de Diotime, il est dit nettement

que l'objet de l'amour n'est ni le contraire ni le semblable, mais le bon, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλόν, et que le semblable, τὸ ὅμοιον, ne pourrait être appelé légitimement l'objet de l'amour qu'autant qu'on soutiendrait que ce qui est le plus semblable à notre nature est le bien lui-même. Alors le bien deviendrait τὸ οἰκεῖον, et nous voilà ainsi ramenés au résultat du *Lysis*. Dans le discours d'Éryximaque, p. 266, il est question de l'amour des élémens les plus contraires, comme le froid et le chaud, le sec et l'humide, l'amer et le doux. La même phrase se trouve à peu près dans le *Lysis*. Au commencement du discours de Diotime, Platon montre que tout désir, tout amour, est fondé sur le besoin et la privation. Ce point important est déjà établi dans le *Lysis* dans les mêmes termes : τό γε ἐπιθυμοῦν, οὗ ἂν ἐνδεὴς ᾖ, τούτου ἐπιθυμεῖ, ἢ γάρ; Ναί. Τό δ' ἐνδεὲς ἄρα φίλον ἐκείνου, οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ. Dans le mythe du Banquet : Θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σόφος γινέσθαι, rappelle une phrase assez semblable du Lysis.

Dans le discours de Diotime, p. 309, 310, la phrase λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος rappelle celle du *Philèbe*, ἐστι γὰρ λήθη μνήμης ἔξοδος, si on fait attention que, dans la théorie de la réminiscence, μνήμη et ἐπιστήμη sont identiques. Voyez aussi le *Phédon*, chap. 20. Enfin ces divers passages supposent la discussion du *Menon*.

Comparez le morceau de Diotime sur la beauté ab-

solue avec celui du mythe du *Phèdre*. Dans l'un, tout est obscur par l'éclat même des images; dans l'autre, les images, qui sont sobrement employées, y participent de la lumière des idées présentées dans leur ordre successif et vraiment analytique, et sous leurs formes véritables.

Sur la doctrine des démons, dont il est question dans le discours de Diotime, voyez l'*Epinomis*, et surtout le commentaire de Proclus sur *le premier Alcibiade*, dont une partie peut servir de commentaire à cet endroit du *Banquet*. Proclus y soutient que Platon a puisé ce qu'il dit ici sur l'amour, comme démon intermédiaire entre l'homme et Dieu, dans la doctrine orphique, et il cite des vers d'Orphée où l'amour est appelé μέγας δαίμων. Voyez l'édition de Creuzer, p. 46-66, ou la mienne, tom. II, p. 180. Je penche aussi à croire avec Proclus, et en général avec les Alexandrins, qu'en effet le fond des idées platoniciennes a été puisé dans la doctrine pythagoricienne et les traditions orphiques. On dit que Proclus avait fait un livre intitulé: *Accord d'Orphée, de Pythagore et de Platon*. Je souscrirais volontiers à tout ce qu'annonce un pareil titre, pourvu qu'après l'accord on signalât les différences.



TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME SIXIÈME.



